

الإسلام السياسي ومستقبله

نقله إلى العربية

محمد محمود التوبة



مستقبل
الإسلام السياسي

مستقبل الإسلام السياسي

غراهام إي. فوللر

نقله إلى العربية

محمد محمود التوبة



Original Title:

Leading Academic Change

by:

Ann F. Lucas & Associates

ISBN 0 - 7879 - 4682 - 6

المملكة العربية السعودية، شمال طريق الملك فهد مع تقاطع العروبة، ص . ب . 62807 الرياض 11595

Obeikan Publishers, North King Fahd Road, P.O. Box 62807, Riyadh 11595, Saudi Arabia

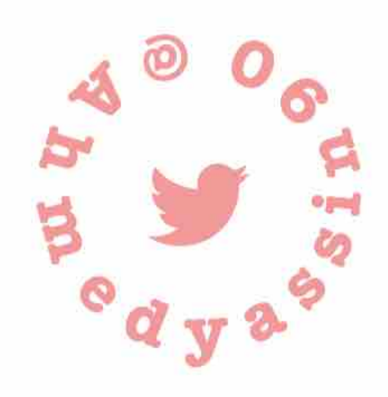
الطبعة العربية الأولى **1427هـ ـ 2006م**

ISBN 7- 878- 40 - 9960

ⓒ مكتبة العبيكان، 1427هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

هذا الكتاب من كتب مشروع الترجمة المشترك بين وزارة التعليم العالي وشركة مكتبة العبيكان


@Ahmedyassin90

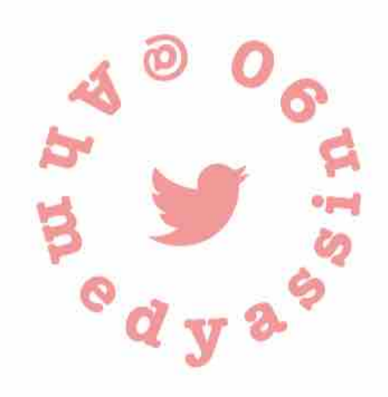

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

○ أهدي هذا الكتاب مع حبي إلى زوجتي برو، التي تقاسمت معي أعواماً عديدة جداً في العالم الإسلامي، وهي تنشئ أطفالنا سامانثا، وميليسا، ولوك هناك، وتشارك في الثقافة والحياة الإسلاميتين، بصحبة أصدقائنا المسلمين الكثيرين.

لعل العالم الإسلامي يجد طريقه.



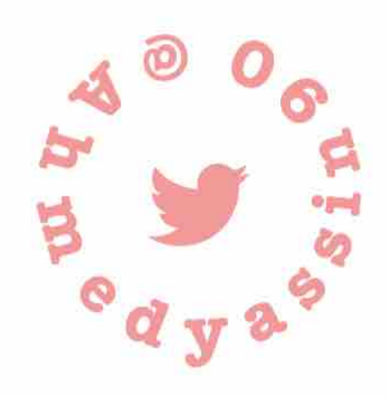

@Ahmedyassin90



الفهرس

الموضوع	الصفحة




@Ahmedyassin90

تمهيد

هذا الكتاب إنتاج سنوات طويلة من العيش في العالم الإسلامي، كنت فيها مراقباً لظاهرة الإسلام السياسي ومتفكراً فيها. ولقد تأثرت بعدد لا يحصى من الناس ومن الكتابات طوال تلك السنوات، وتمثلتُ الكثير من هذه الكتابات تمثلاً كاملاً إلى الحد الذي لم تبق فيه المصادر الأصلية التي تأثرت بها، في نطاق قدرتي على تذكرها. ولذلك فقد سمحت لنفسي ألاّ أضم إلى هذا الكتاب مسرداً بأسماء المراجع نظراً إلى وجود العديد جداً من الكتب التي أثّرت في تفكيري تأثيراً عميقاً على مدى السنوات حتى صرت لا أعرف أين أبدأ في إدراج هذه الكتب في قائمة المراجع، ولا أعرف كيف أحدد حجم تلك القائمة.

وكان البحث في هذا الكتاب وكتابته ملحمة أوديسة، رحلة فكرية طويلة ذات مخاطرات كذلك، وذلك نظراً إلى أن آرائي كانت تخضع لتطور مستمر وهي تتحول وتكتسب تحسينات جديدة في الوقت الذي كانت تستمر فيه النواحي المتعددة من الإسلام السياسي في الكشف عن نفسها في طرق أكثر تعقيداً. وفي الحقيقة، في موضوع بمثل تعقيد منزلة الإسلام السياسي في سياسات العالم، فإن تفكيري يستمر في التطور، ولكن كان يجب أن أستكمل تأليف الكتاب، برغم أن آرائي سوف تستمر في التطور إلى ما بعد نشره.

لا أستطيع أن أبدأ بإنشاء قائمة تشمل أسماء كل الناس الذين أدين لهم بالشكر والإلهام من خلال منحهم لي مقابلة أو أكثر معهم أو في مشاركتهم لي بأفكارهم، وباهتماماتهم، وبتصحيحاتهم طوال سنوات عديدة – و خصوصاً أن عدداً ضخماً منهم أحسبهم أصدقاء طيبين كذلك. إن

قائمة جزئية يمكن أن تشمل عماد الدين أحمد، وغازي حسين أحمد، وممتاز أحمد، وأكبر أحمد، وفؤاد عجمي، وطه جابر العلواني، وجون أندرسون، ومنور أنيس، وعلي أصلان، ونك عزيز، وبيتر بيكتولد، وعاكف بيكي، وجوناه بلانك، وعلي بولاك، ودك بولييت، وفرانسوا بورغا، وراسن كيكر، وجنكيز كندار، ولويس كنتوري، وري كلوز، وجوان كول، وريتشارد دكميجيان، وتشارلز دونبار، ومايكل كولنز دون، وعبدالمالك إيغل، وعبدالوهاب الأفندي، وديل إكلمان، وجون إنتليس، وجون إسبوزيتو، ومحمد فضل الله، ومأمون فندي، و«س ف»، وأنيسة عبدالفتاح، ورند رحيم فرانك، وغريك غوز، وأشرف غاني، وراشد الغنوشي، و نيلوفر غول، وفتح الله غولن، وفريد هاليدي، ومحمد الهاشمي حامدي، ومايكل هدسون، وشيرين هنتر، ورفعت حسين، وحسن إبراهيم، وبول جابر، ومنصور الجمري، وطارق جان، وجورج جوف، ونديم كاظمي، وموسى كيلاني، وجيوف كمب، ونات كيرن، ومقتدر خان، ويوسف الخوئي، ورامي خوري، وجوديث كيبر، وفهمي كورو، ومارتن كرامر، وتشارلز كورزمان، وليث كبة، وإيان ليسار، وريمي ليفو، وسيريف ماردن، وسلام المرياتي، وفيب مار، وهشام ملحم، وروي متحدة، وشاندرا مظفر، و بشير نافع، وغانم نجار، وإيميل نخلة، وفالي نصر، وفارش نور، و دك نورتون، ودانيال بايبس، ويوسف القرضاوي، وأمين رئيس، وأحمد راشد، وبرنارد ريخ، وألن ريتشاردز، وغلن روبنسن، وإريك رولو، وأولفيير روي، وموفق الربيعي، وبارني روبن، وبل روغ، وحازم صاغية، وجوليان شويدلر، وسعيد شهابي، وطوني سوليفان، وشبلي تلحمي، وحسن الترابي، وعزام تميمي، وبسام طيبي، وجون فول، وعبدالرحمن واحد، وجني وايت، وإندرز وينبوش، وروبن رايت، وجودي يافي، وهاكان يافوز، وأحمد يوسف، وإمتياز يوسف، ووليام زارتمان، وجم زغبي. وهناك آخرون كثيرون أهملت ذكرهم سهواً بسبب الذاكرة الواهية، وأنا آمل في أنهم سيغفرون لي

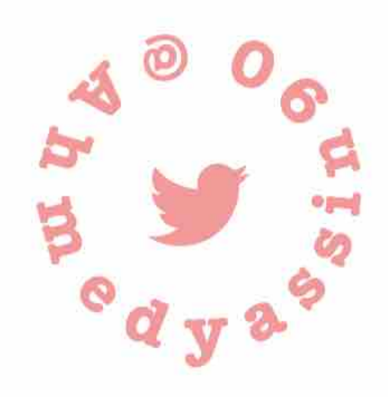
ذلك، فإسهاماتهم الفكرية كانت مهمة. ومن المؤسف، أن أعرف أنني سأفطن بالمزيد من الأسماء العديدة التي كنت أود لو ضمنتها في القائمة، ولكن بعد أن يكون الكتاب قد دفع إلى الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب هي، طبعاً، وعلى نحو صارم، آرائي الخاصة، ولا ينبغي أن تعزى تلقائياً إلى أي واحد من الأشخاص المذكورين أعلاه.

وأود أيضا أن أشكر على نحو خاص الأشخاص الذين ساعدوني مباشرة من خلال التوفر بكل تأن للتعليق بتفكير عميق على المسودة وهم: دانييل برومبيرغ، وإبراهيم كروان، ومارك كاتز، وليث كبة، وتمارا صن، ومحرر الكتاب ديفيد بيرفن.

وفوق كل هذا يجب علي أن أعترف بالمنحة الكريمة من مؤسسة سميث ريتشاردسون التي كان من المستحيل من دونها أن أكتب هذا الكتاب.




@Ahmedyassin90

المقدمة

ما هو الإسلام السياسي؟ وكيف يتصرف في العالم؟ وما هي التحديات التي يعرضها أمام العالم، وما هي التحديات التي يواجهها هو؟ وأخيراً، إلى أين يتجه؟ هذه هي الأسئلة الأساسية التي توفر عليها هذا الكتاب وعالجها.

ومع هجوم 11 أيلول/ سبتمبر2001 على مركز التجارة العالمي وعلى وزارة الدفاع، صارت هذه الأسئلة أقل تجريداً وأكاديمية بقدر كبير، وذلك لأن الهجوم أحضر شؤون الشرق الأوسط السياسية فجأة إلى الأمريكيين في وطنهم بدرجة عنيفة للغاية. وما كان، من طرق عديدة، صراعاً داخل نطاق الشرق الأوسط، قد انفجر إلى خارج حدوده الضيقة ليؤثر في كل إنسان. والشرق والغرب الآن يوشكان أن يبدأا عملية طويلة من التسوية للآثار التي تلم بطبيعة أنظمة الحكم الممكنة لنفسها وغير الفعالة في الشرق الأوسط، وتلم بالمعارضات الإسلامية لهذه الأنظمة، وتلم بالعداوة الغربية، وبوجود جماعات إرهابية تتغذى من هذه المشكلات كلها.

ومع ذلك، حتى في الوقت الذي يُظهر فيه الغرب انتباهاً جديداً عالياً نحو الإسلام، فإن صراعاً أساسياً مستمراً، وطويل الأمد، على روح الإسلام داخل نطاق العالم الإسلامي، هو أيضاً صراع يزداد شدة تحت الضغوط الجديدة. والإسلام السياسي ينمو، ويتوسع، ويتطور، ويتنوع. وسيكون هذا الإسلام ملمحاً لا مناص منه إن لم يكن ملمحاً مهيمناً في الشؤون السياسية في العالم الإسلامي لبعض الوقت القادم إلى حد كبير. والإرهاب الإسلامي نفسه قد يمثل إسفيناً رقيقاً فقط من الطيف السياسي الإسلامي الكلي، ولكن هذا الإرهاب يمتلك القوة على وضع جدول أعمال أوسع مدى بين "الإسلام والغرب" كما أظهر أسامة بن لادن وكما أظهرت الحرب الأمريكية ضد الإرهاب التي نجمت عنه.

وهنا يجب علينا مباشرة أن نعرّف التعابير. الإسلام دين. واستخدام هذه الكلمة ينطبق، بالمعنى الصحيح للكلام، على الدين نفسه فقط. ونحن لا نستطيع أن نقول بدقة إن "الإسلام في تقدم مستمر" أو "الإسلام معاد للغرب". والأحرى أن نقول إن ممارسة المسلمين ونشاطاتهم هي التي يمكن أن توصف على ذلك النحو. ونحن في معظم الوقت نتكلم عن الكيفية التي يختار المسلمون أن يفهموا بها ما يقوله الإسلام حول تشكيلة كبيرة من القضايا على المستوى العملي.

وأنا أستخدم تعبيرَي الإسلام السياسي أو الإسلامية بشكل مترادف وواسع في جميع الكتاب. ويجب تحذير القراء من أنني أعرّف هذه التعابير بشكل أوسع ربما مما يفعل بعض المحللين الآخرين، وأعكس بذلك الحقيقة الواقعة لهذه الظاهرة. وفي رأيي أن الإسلامي هو المسلم الذي يعتقد أن الإسلام بوصفه متنا للإيمان يمتلك شيئاً مهماً ليقوله عن الكيفية التي يجب أن تُرتب بها الشؤون السياسية ويُرتب بها المجتمع في العالم الإسلامي المعاصر وهو يسعى إلى تطبيق هذه الفكرة بطريقة ما أو بأخرى. ويجب أن يكون تعبير "الإسلام السياسي" تعبيراً حيادياً في شكل لائق، فلا هو في نفسه تعبير انتقاص ولا هو تعبير إصدار حكم، وعند وضع تعريف إضافي لآراء محددة، ولوسائل محددة، ولغايات محددة لحركة إسلامية في كل حالة عندها فقط نستطيع أن نكون نقديين للعملية. وأنا أفضل هذا التعريف لأنه واسع سعة كافية ليستحوذ على الطيف الكامل للتعبير الإسلامي الذي يسري في المدى الكامل من الراديكالي إلى المعتدل، ومن العنيف إلى المسالم، ومن الديمقراطي إلى الاستبدادي، ومن التقليدي إلى الحديث.

وأنا أستخدم تعبير الإسلام الأصولي كذلك، ولكنني أستخدمه لأشير فقط إلى أولئك الإسلاميين الذين يتبعون قراءة حرفية وضيقة للقرآن

(الكريم) ولسنن النبي محمد ﷺ، والذين يعتقدون أنهم يستأثرون بالفهم الصحيح الوحيد للإسلام ويظهرون عدم تسامح نحو الذين يختلفون معهم. وسوف يصر العديد من الأصوليين على الأولية المطلقة لتطبيق كل القوانين الإسلامية بوصف ذلك المحك الوحيد للشرعية الإسلامية. والأصولية ليست هي نفس التقليدية على الإطلاق، فالأصولية يمكن أن تكون راديكالية في خروجها عن الحالة الراهنة للفهم التقليدي للإسلام وهي في الحقيقة تسعى إلى وضع التغيير موضع التنفيذ من خلال مدخل "العودة إلى الأصول" .إن جميع الأصوليين إسلاميون، ولكن ليس الإسلاميون كلهم أصوليين بأي وجه من الوجوه، وذلك نظراً إلى أن الإسلامية تشمل كذلك أولئك الذين يفسرون الإسلام السياسي في معنى أحدث أو أكثر لبرالية أيضاً.

إغراء السياسة الإسلامية

هناك أسباب مهمة لدراسة الإسلام السياسي. بصرف النظر تماماً عن محاولة فهم إرهاب الشرق الأوسط. وبالنسبة إلى المراقب غير المبالي قد يكون الإسلام السياسي عالماً غريباً وبعيداً، وهو في ما يبدو عالم محجوز في إطار زمني مرتبط بقيم القرن السابع الميلادي وصراعاته.أما الواقع الحقيقي فهو مختلف بعض الشيء. فالسياسة الإسلامية لا يمكن أن تكون مركزية للتطور السياسي والاجتماعي أكثر مما هي عليه الآن، والإسلاميون يتصارعون، مثل الكثيرين جداً من بقية العالم النامي، مع المآزق الحقيقية للتحديث، مثل: التغير الجامح للحياة اليومية والتحضير على كل المستويات، والاقتلاع الاجتماعي من المكان والأزمة الاجتماعية، وتدمير القيم التقليدية، والتهديدات غير المستيقنة من العولمة، والحاجة إلى الحكم التمثيلي والمقتدر، والحاجة إلى بناء مجتمعات عادلة وإلى الاضطلاع بالتحديات السياسية والاقتصادية والثقافية الهائلة القادمة من الغرب.

معظم الإسلاميين ينظرون إلى الأمام وليس إلى الخلف في سعيهم إلى توطيد أساس أخلاقي أفضل للمجتمع من أجل مواجهة مطالب الحياة المعاصرة والعولمة. وتعكس مشاغلهم الاهتمامات المستمرة للكثيرين من بقية العالم، ولو كنا نحن في مراحل مختلفة من إدارة المشاغل وتدبيرها. والأطروحة المركزية في هذا الكتاب هي أن الإسلام السياسي ليس ظاهرة غريبة ونائية، ولكنه ظاهرة مرتبطة ارتباطاً حميماً مع قضايا معاصرة سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وأخلاقية ذات اهتمام قريب من الاهتمام العالمي الشامل.

نحن في الغرب لا نكون مرتاحين في الغالب مع حضور الدين، وبالتأكيد لا نكون مرتاحين مع حضوره في المجال العام. ومع ذلك، فإن دراسة الدين في المجتمع على وجه العموم تحملنا على أن نشتبك مع العديد من أعقد القضايا السياسية المعاصرة وأكثرها روعة، وكشفاً، وأهمية. والدين مرتبط ارتباطاً حميماً بالنفسية الإنسانية وبالثقافة الإنسانية. وتاريخ الطلب الإنساني الذي يسعى إلى أن يستمد معنى فلسفياً وروحياً من الحياة يقدم لنا المادة الخام للكثير من أعظم الأدب، والفكر، وفلسفة التاريخ، والعمارة، والفن، والموسيقى. والدين يكتنف قيمنا، ومطامحنا، ورؤيتنا في الحياة، وسعينا إلى اكتشاف معنى في وجودنا، ومخاوفنا من أخلاقياتنا، واهتماماتنا في ما هو حق وما هو باطل في هذا العالم، ومطامحنا في جعل القيم الأخلاقية تؤثر في بناء وجودنا السياسي والاجتماعي، وسعينا من أجل الإنجاز الروحي في دروب الحياة اليومية المتعبة في غالب الأحوال، وإحساسنا بالمجتمع وعلاقاتنا مع رفاقنا من الرجال والنساء، وأخيراً، يكتنف الدين إحساساً بالرعب والمهابة نحو الخليقة. وجميع بني البشر تواجههم هذه القضايا وهم مرغمون على تقديم بعض الإجابات لأنفسهم، ومن جملتهم أولئك الذين لا يرون أنفسهم أناساً

متدينين. والإسلام السياسي، وبشكل كبير جدا، في قلب هذا السعي في العالم الإسلامي. وزيادة على ذلك، فإن الشؤون الجيوسياسية الدولية المثيرة للنزاع والمفروضة على العالم الإسلامي تعقّد تعبير الإسلام السياسي تعقيداً إضافياً وتزيد من حدته في المستوى المحلي.

وصل الحال بالكثيرين في العالم المعاصر، وهو عالم ما بعد الصناعي، إلى أن صاروا يعبّرون عن نفور معين من الدين، وخصوصاً من الدين المنظم، معتقدين أنه يحتوي على قدر من عدم التسامح وعلى بقايا الخرافات الإنسانية التي لم تُستأصل بعد بأنواع التقدم التي حققها العلم الطبيعي.ومع ذلك فإن قلة فقط من هؤلاء الناس تستطيع أن تبقى غير مبالية بالقضايا التي يثيرها الدين. واستبعاد النزاع حول الدين على وجه العموم من الندوات الغربية إنما يبرز فقط حقيقة قدرته المستمرة بصفته قوة حساسة وعاطفية في المجتمع الإنساني.

وحين يكون الدين مرتبطاً بالسياسة، يجتمع معاً عنصران هما من أكثر عناصر الاهتمام الإنساني حيوية. ويستطيع هذا التضافر بينهما أن يكون للأفضل أو للأسوأ: فالسياسة والدين كلاهما قد استغل أحدهما الآخر باستمرار عبر نسيج التاريخ. وفي الحقيقة، كيف تستطيع السياسة في أي وقت من الأوقات أن تبقى غير مبالية بهذه القوة المحركة القوية مثل الدين؟ وكيف يستطيع الدين، مع رؤيته لمكان الوجود الإنساني في خطته الكبيرة المرسومة للأشياء، أن يبقى غير مبال بشكل المجتمع الإنساني والسياسة، وبتعبيرهما، وباتجاههما؟

والأمريكيون بشكل خاص يشعرون بتناقضٍ مفهومٍ بشأن علاقة الدين بالسياسة. والتقليد الأمريكي العلماني، للمفارقة الساخرة، ليس ناجماً عن عدم المبالاة الأمريكية بدور الدين في الحياة. على العكس من ذلك، لقد

نشأ التقليد العلماني عن اهتمامات أولئك الذين التزموا بالدين التزاماً شديد الانفعال والتزموا بحفظ أشكال الدين المتنوعة التي أحضرت أتباع الدين في وقت مبكر إلى القارة الأمريكية، وكانت غايتهم بالضبط هي حفظ إيمانهم وحفظ التعبير عنه من سلطة الدولة التي كانت قد اضطهدته في الوطن السابق. وتبقى أمريكا اليوم هي البلاد الأكثر تديناً في العالم المصنّع في الوقت الذي ما تزال فيه ملتزمة بوجه عام بفصل الدين والدولة إلى أكبر قدر ممكن، وذلك من أجل حماية الطرفين. ومع ذلك فإن أكثر ملامح السياسة الأمريكية عاطفية هي بالضبط الملامح التي تستدعي اهتمامات دينية، ولو لم يكن التعبير عنها بتعابير دينية صريحة. إن الجمهور يذهب إلى المتاريس حين يتحول الكلام إلى الإجهاض أو الحق بالحياة، والموت الرحيم والحق بالموت، وفهم المسائل الجنسية وتعليمها، وأعراف السلوك الجنسي وبديلها "أنماط الحياة"، وأزمة الخداع، وطبيعة قانون الطلاق، والأسر ذات الوالد الواحد، وطبيعة الأسرة ورفاهتها، والبحث عن أفضل الأشكال المرغوبة من التنظيم الاجتماعي. هذه القضايا دينية بشكل عميق (أو أخلاقية) في المحتوى والطبيعة، ولو كنا نحن في الغرب لا نختار دائما أن نصوغها في تلك التعابير الدينية. أما الإسلام السياسي فهو يقترب من هذا الترابط على نحو مباشر أكثر قصداً، ووضوحاً، وبلا ارتباك.

الكتابة عن الإسلام في السياسة - وعن السياسة في الإسلام، هي إذاً - دراسة الظاهرة العامة للدين والسياسة كما يجري التعبير عنها في العالم الإسلامي. إنها تلقي ضوءاً غير مباشر على التعبير عن هذه القضايا العامة نفسها في الغرب كذلك. ومن خلال دراسة الأصولية الإسلامية فإننا نستكشف أيضاً بعض أكثر ملامح الحياة حساسية ومركزية في العالم الإسلامي، إننا نكتسب بصائر في النواحي السياسية، والدينية،

والاجتماعية، والنفسية للعالم الإسلامي بوصفه كلاً. وفي الواقع، فإن اتخاذ الإسلام السياسي أداة قد يكون طريقاً من أفضل الطرق جداً لفهم السياسة في العالم الإسلامي على وجه العموم. إنها أكثر كشفاً إلى حد بعيد من متابعة السياسة الماركسية، أو الاشتراكية، أو القومية، أو حتى الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية. والسبب بسيط: فالإسلام يسري في الحياة اليومية للمجتمع الإسلامي والثقافة السياسية بشكل أعمق من أي قوة مفردة إيديولوجية أو فكرية أخرى.

المسألة بأكملها، مسألة العلاقات بين الإسلام والغرب، تضطرنا إلى أن نستكشف الحضارات المقارنة، وأسباب نشوئها وانهيارها، والتفاعلات فيما بينها. كيف نشرح فترة من ألف عام عندما كان الإسلام هو حضارة العالم المتفوقة، لتنهار فقط في وجه الغرب الصاعد حديثاً؟ وبالنسبة إلى الغرب، "ينتهي" التاريخ طبعاً مع السيادة العامة للمثل الغربية. ومع ذلك فإن أي مؤرخ سيكون متردداً في وضع مثل هذا الافتراض، وفي الحقيقة فإن كثيرين من المسلمين اليوم يتفكرون في إمكانية مجيء وقت يستعاد فيه التوازن بين الحضارتين – أو قد يُعكس.

الإسلامية عند منعطف القرن

إن واحداً من أروع ملامح السياسة الإسلامية اليوم هو الخطوة والسرعة فوق العاديتين لتطورها. ولو كان هذا الكتاب قد كُتب منذ عقد من الزمان لكانت هناك أسئلة عديدة تطرح حول اتجاه تطور السياسة الإسلامية في قضايا، منها الديمقراطية، والمجتمع المدني، والمجلس النيابي، والأحزاب السياسية، هي الآن أوضح، وهو ما يجعل من الأسهل فهم مَحركها الذي تتحرك عليه.

ويحتمل أن يكون الإسلام السياسي، في الحقيقة، هو أسرع قوة متحركة في السياسة في العالم الإسلامي اليوم. ومع أن تفكير النخب

المسلمة المتعلمة في الغرب قد يكون متقدماً نوعاً ما، فإن مثل هذه المجموعات لا تمثل إلا طبقة رقيقة فقط من النظام السياسي الأوسع، ولا تمتلك حتى الآن الأثر الجماهيري الجاد. إنهم يتحدثون لغة متغربة لم تصبح بعد جزءاً من الانسياب العادي للخطاب الجماهيري السياسي. ومن المفارقة الساخرة أن التفكير الجماهيري السياسي يُقدم اليوم في الأغلب من خلال إطار عمل إسلامي في مسائل الحكومة العادلة، والتمثيلية، والمسؤولة، والخاضعة للمحاسبة، وأساليب الحشد الجماهيري من أجل غايات سياسية. وفي الوقت نفسه فإن بعض هذه الحركات تستطيع أيضاً أن تكون قوة لعدم التسامح، والدوافع الاستبدادية، وحتى للعنف الكبير.

عن هذا الكتاب

هذا الكتاب في نهاية الأمر كتاب عن المستقبل. هل يمثل الإسلام السياسي آخر وقفة بطولية للمقاومة الثقافية الإسلامية في وجه العولمة الوثابة بعدوها بلكنة أمريكية؟ أو هل يمثل بداية تركيب جديد من الإسلام مع المعاصرة الحالية تمكن المجتمع المسلم والثقافة الإسلامية من التحرك إلى الألفية الجديدة وهما أكثر ثقة بأسسهما الثقافية الخاصة بهما؟

في كل مكان من الكتاب أشدد على الملمح المدهش لفتوة الإسلام في السياسة الحديثة: فنحن نتحدث عن حركات لم تكن مهمة في المشهد السياسي إلا لعقود قليلة مضت فقط (ولو كانت قلة منها تعود إلى القرن الماضي بالفعل)، وكانت تتطور حتى الآن تطوراً سريعاً طوال تلك المدة. وقد يتبين أن بعض هذه الحركات تتلاشى كالشهاب في ليل السماء - فهو يلفت النظر طالما كان مرئياً ولكنه سرعان ما يختفي وينسى. ولكن، وبعد نصف قرن من الآن، ما الذي سوف نحدده بوصفه قد كون العناصر المقررة الحقيقية في تاريخ الإسلام السياسي؟ وفي الواقع، هل سيتبين أن الإسلام

السياسي نفسه لم يكن إلا ظاهرة انتقالية في العالم الإسلامي في أثناء طور صعب معين من تطور هذا العالم؟ لقد أسهمت الصعوبات الحاضرة في نشوء الإسلام السياسي. فهل سينظر إليه بوصفه تجربة سيئة، من الأفضل أن تنسى؟ أم هو تطور جوهري يقود إلى تغيير عميق وضروري طويل المدى؟ وإذا أخذنا بالحسبان غزارة هذه الحركات، فإن بعضها في الواقع سوف ينظر إليه بوصفه إخفاقات خطيرة، في حين ينظر إلى أخرى بوصفها حركات تتطور في اتجاهات مفيدة جديدة نافعة للمجتمع. والأجوبة عن هذه الأسئلة ليست واضحة وضوحاً كاملاً بعد، ولكن آثار هذه الحركات صارت واضحة الآن، والأحزاب البديلة التي ظهرت حتى الآن لتنافس الإسلاميين منافسة جادة هي أحزاب قليلة.

يدرس هذا الكتاب الظاهرة العامة للحركات الإسلامية عبر العالم الإسلامي. وأنا أطرح فيه عدداً من الفرضيات على المستقبل الطويل المدى للحركات الإسلامية، وذلك ضمن كل من سياق العالم الإسلامي والسياق الأوسع العالمي للأفكار المتنافسة. وهذا الكتاب لا يمثل تمريناً في علم السياسة المقارن الأكاديمي الرسمي. إنه بكل دقة الخصائص المعينة المختلفة التي تنبع من زمن فريد، ومكان فريد، وتاريخ فريد، ومجموعة من القادة والشخصيات، وتنبع من التضافر النهائي لهذه العوامل كلها التي تعطي شرارة الحياة، والشخصية، والسلوك، والحقيقة الواقعة لكل حركة من هذه الحركات. ولتكون التعميمات ذات قيمة، يجب ألا ينزع العديد جداً من هذه النواحي من الفرادة، وذلك لأن هذه النواحي هي التي تقرر الاختلاف. ومع ذلك، ومما يؤسف له، ففي كتاب من هذا المدى، لا تستطيع الحالات الدراسية التي كونت آرائي أن تجد لها مكاناً.

وأنا أركز الاهتمام على نواحي هذه الظاهرة التي أعتقد أنها أكثر النواحي إثارة للاهتمام، وأكثرها تميزاً، وأهمية، وكشفاً، آملاً بذلك أن

أكشف بعض الاتجاهات العامة أو البصائر المفيدة من شبكة امتدت عن عمد على مدى واسع. وبالنسبة إلى سعي كاتب مفرد إلى أن يكتب عن السياسة الإسلامية عبر العالم الإسلامي كله فإنه قد يكون بمعنى من المعاني سعياً جسوراً نوعاً ما أو متهوراً. وما من كاتب يستطيع وحده أن يكون خبيراً في تفاصيل الأنظمة السياسية لهذه البلدان جميعها. ومع ذلك، فإن مؤلفاً فرداً يمثل رؤية مفردة ربما يستطيع أن يستحضر إلى المادة تركيباً أكبر مما يستطيعه مجلد متعدد المؤلفين. ذلك هو أعظم قوة لهذا الكتاب، وهو في الوقت نفسه، أعظم ضعف له. وإن اثني عشر كتاباً أو أكثر من مؤلفين منفردين يواجهون مجمل هذه المشكلة نفسها ستكون كتباً ذات فائدة كبيرة لنا جميعاً.

والكتاب لا يقدم أي ادعاء بأنه "متمكن من الأدب" في الموضوع - فذلك أمر سيكون قريباً من المستحيل - ولا هو يحاول أن يضع نفسه ضمن جسم الكتابة الأكاديمية في الموضوع. مثل هذه الإسهامات قيمة بلا أدنى شك، ولكن ذلك ليس إسهامي.

ولا يعكس الكتاب مجرد دراسة لكتابات عن الإسلام ولكنه يعكس كثيراً من الخبرة الشخصية التي جاءت من العيش حوالي أربعة عشر عاماً في خمسة بلاد مختلفة في العالم الإسلامي، وتكملها زيارات قمت بها إلى كل بلد إسلامي بمفرده (ومن جملتها المناطق الإسلامية التي كانت من الاتحاد السوفيتي السابق والصين)، وكانت هذه الزيارات في الغالب متكررة ولفترات طويلة. والفجوة الواضحة الوحيدة في هذا الكتاب هي غياب معالجة إفريقية جنوب الصحراء، وليس هذا بسبب أي نقص في الاهتمام بل هو ببساطة نتيجة الحدود المفروضة على الوقت، والطاقة، والتمويلات. وأنا أعرف أنني أفقد بعض الاستبصارات المهمة على نحو حاسم للنظر في

أشكال بديلة من الممارسة الإسلامية كما هي مشاهدة في إفريقية. وربما تتمكن نسخة لاحقة من تصحيح هذا الحذف الخطير.

وقد عملت أيضاً على استدامة ثروة من الصداقات الشخصية الحميمة مع أصدقاء من المسلمين طوال حياتي تقريباً إضافة إلى حب عظيم للّغات، والثقافات، والأدب، والأطعمة، والموسيقى، والأفلام، والفنون الخاصة بالعالم الإسلامي. وبصفتي نائباً لرئيس مجلس الاستخبارات القومي في وكالة الاستخبارات المركزية في الثمانينيات من 1980 فقد كنت مسؤولاً عن التنبؤ العالمي الطويل المدى، وهو الأمر الذي أطلق شرارة اهتمامي في التحدي وفي المنافع التحليلية للنظر نظراً تأملياً في المستقبل. والجهد المتصل بالنظر في المستقبلات البديلة هو بشكل جوهري وظيفة المؤرخ: وهو يتضمن دراسة الماضي مع محاولة تحديد تلك الاتجاهات والوقائع التي يمكن مدها إلى المستقبل في شكل ما. وهذا الكتاب لا يمثل، طبعاً، "تكهناً" مفرداً واضح المعالم حول مستقبل العالم الإسلامي مطلقاً، ولكنه يعرض فعلاً عدداً من الفرضيات عن الكيفية التي ينبغي التفكير بها في المشكلة.

"جدول" أعمالي

أود أن أقدم بضع كلمات قليلة عن "جدول" أعمالي وما عسى أن يكون هذا الجدول في كتابة هذا الكتاب، وذلك لأنني أعرف من الخبرة أن الآخرين سوف ينسبون إلي جدولاً على أية حال. وسنواتي في العمل في وكالة الاستخبارات المركزية بصفة ضابط ركن قد هيأت الكثيرين وجعلتهم ميالين، وخصوصاً في العالم النامي، إلى الاعتقاد أن "من كان مرة ضابط استخبارات، فهو دائماً ضابط استخبارات" على الرغم من أنني تركت الخدمة الحكومية منذ خمسة عشر عاماً تقريباً. وما له مساس أكبر في صميم القضية، هو أن العديد من الأجانب يعتقدون أن آرائي تمثل بطريقة

ما آراء وكالة الاستخبارات المركزية أو آراء الحكومة الأمريكية عن القضايا المطروحة. وأنا أتمنى لو أنها كانت تمثل ذلك. وسأكون مسروراً لو كان لآرائي في هذه الموضوعات أثر أكبر على البيت الأبيض، ووزارة الخارجية، ووزارة الدفاع، أو على أي جهات أخرى لها دور في رسم السياسة في أي مكان، ولكنني لست تحت أي توهم بأن آرائي التي عبرت عنها هنا هي بوجه خاص متآلفة مع آراء دوائر رسم السياسة الحاضرة.

وبصفتي أمريكياً فإن من الطبيعي أن أعنى عناية قوية بمستقبل بلادي الخاصة ورفاهها .وفي الوقت نفسه فأنا أعتقد أن مصالح أمريكا، عندما تدار بطريقة متنورة، لا تحتاج إلى أن تختلف اختلافاً جذرياً (راديكالياً) عن مصالح معظم المسلمين. وبعد سنوات عديدة طويلة في العالم الإسلامي فأنا أيضاً مهتم بشكل عام بمستقبل شعوبه ورفاهها. وهذا التقمص الوجداني لمشاعر العالم الإسلامي لا ينبغي أن يجعلني في موقف غير نقدي للحوادث، أو الاتجاهات، أو الجماعات هناك. ولا يجعل هذا الكتابَ اعتذاراً عن العالم الإسلامي، على الرغم من أن قلة قد ترى فيه هذا الاعتذار نظراً إلى أن الكتاب يحاول وضع السياسة الإسلامية في نور عقلاني ويشير إلى أن ظلامات المسلمين ليست كلها من دون أساس. وزيادة على ذلك، سيكون هناك مسلمون عديدون يعتقدون أنني مخطئ في فهمي لمجتمعهم أو لما يكوّن رفاههم. وقد يكونون على حق. ولكن بعض عناصر التقمص الوجداني لمشاعر الآخرين من قبل المحلل هي عناصر جوهرية إذا كان للمرء أن يفهم نظرة الإسلاميين ونفسيتهم بأشكالهم المختلفة. فمعظم آراء الإسلاميين بعيدة عن أن تكون مجنونة، أو مهمشة، أو غريبة، أو بدائية مطلقاً، ولكنها عقلانية تماماً ضمن سياق الظروف المحلية والمشكلات المحلية، وإن لم تكن هذه الآراء صحيحة أو ناجحة دائماً.

وأنا أقبل معظم الدعوات المتنوعة للإسلام السياسي بصفتها دعوات تستحق الاعتبار الجاد والدراسة في الطموح إلى تطبيق القيم الإسلامية على النظام الديمقراطي الحديث الجديد. وأنا مستعد أن أسمع الإسلاميين حتى النهاية - على الأقل في البداية - وأن أحاول أن أرى العالم من خلال عيونهم منسجماً مع مطامحهم بدلاً من فرض جملة معينة من الأفكار الغربية المسبقة التصور لتكون أساساً للتقويم والحكم. وأنا لا أرفض تجربتهم فوراً ونهائياً، ولو كان لي شخصياً بعض التحفظات بشأن فرصهم من النجاح. والاستعداد للاستماع إليهم استماعاً متعاطفاً لا يستعبد على الإطلاق الحق في نقد سجلهم حتى هذا التاريخ، والحق في الإشارة إلى إخفاقاتهم وإلى المشكلات التي يواجهونها. هل ستكون هذه الحركات قادرة في الحقيقة على أن تستجيب للعديد من الحاجات الكبيرة للمجتمعات الإسلامية المتصلة بالمستقبل؟ أعتقد أنه يجب أن تعطى هذه الحركات الفرصة لتعبر عن آرائها، ولتفصل برامجها، ولتحاول أن تضع العديد من أفكارها موضع التنفيذ طالما أنها لا تخرق الأعراف الأساسية للمجتمع الدولي المعاصر. وفي الواقع إن العديد منها قد سبق له أن خرق عدة أعراف أساسية للمجتمع الدولي، ولكنها في هذا الخرق مصحوبة بعدد كبير من الحركات، والأحزاب، والأنظمة الأخرى غير الإسلامية في العالم النامي. وبعض هذه الحركات قد فشل من قبل فشلاً تعيساً وهي تستحق الإدانة الصريحة، من مثل الطالبان في أفغانستان، والجماعات العنيفة من غير تمييز مثل جماعة الجهاد الإسلامي في مصر، والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، وفوقهم جميعاً القاعدة القاتلة - وهي منظمات لم تقدم أي إسهام سياسي غير إراقة الدم واستقطاب الثقافات.

الحركات الإسلامية الأخرى ما تزال تتطور وتستحق المراقبة. والعديد منها لا نستطيع أن نستبعده من العملية السياسية في العالم الإسلامي إلا

بتكلفة سياسية عالية فقط نظراً إلى أن جذورها عميقة ومتصلة بالثقافة الإسلامية. إنها حركات تناقش المشكلات والمظالم التي تبحث لنفسها عن وسيلة للتعبير والتي تدعو إلى برنامج عمل. إنها لن تذهب بعيداً. وقد تصادف أن تكون الإسلامية هي أكثر الوسائل الدارجة شيوعاً. والتحدي النهائي هو كيفية التماس طرق يكون من الممكن فيها الدمج السياسي للإسلامية في الأنظمة السياسية الموجودة. وحين تتطور الحركات، حتى وهي تخرج من بدايات مبكرة غير ناجحة وغير حكيمة، فإنها تحتاج إلى أن تعطى فرصة لتبرهن - أو لتفند نفسها إلى أن يمتلك العالم معنى أفضل عن مسارها وإلى أين هي ذاهبة. وأنا لا أعتقد أن غالبية الحركات الإسلامية بالتعريف تمثل إيديولوجية خطرة وضارة يجب أن تقمع.إن قلة منها فقط تمثل ذلك بأفعالها. وأما خنقها جميعاً من كل الأنواع اليوم فلن يستدعي إلا المواجهة العالية وعدم الاستقرار عبر العالم الإسلامي.

بنية الكتاب

- يناقش الفصل الأول من الكتاب "التألم" من التاريخ الإسلامي، والحنين الجارف إلى ما يراه المسلمون ماضياً مجيداً من السلطان والإنجاز الحضاري، متبوعاً بفترة من الانهيار الحاد إلى التخلف حتى التهميش. ما الذي دهى الحضارة الإسلامية لتحيد عن الصواب؟ ولماذا؟ وما هي المعاني الضمنية في ذلك للعمل المستقبلي؟ ودرست أيضاً مَحرِّك التاريخ الإسلامي في خلال القرن الماضي لأشير إلى تطوره الذي يسترعي الانتباه وإلى الاتجاهات الممكنة للتغيير.

- وجاء الفصل الثاني بعنوان "استخدامات الإسلام السياسي" مشيراً بذلك إلى الأدوار المتعددة التي يلعبها الإسلام السياسي اليوم عبر المجتمعات المتنوعة. وهذه الأدوار ليست كلها واضحة لمعظم المراقبين الغربيين. وإن

هذه الأدوار المتعددة هي نفسها التي تخدم كذلك في أن تضمن للإسلام السياسي دوراً مركزياً في سياسة العالم الإسلامي لوقت كبير قادم.

- أما الفصل الثالث فيناقش "استقطابات الإسلامية" -كيف يمكننا أن نصنف الحركات الإسلامية في اعتبارات قليلة - وخصوصاً في التعبير عن قطبين من الإسلامية الأصولية/ الراديكالية في مقابل الإسلامية العصرية أو "الليبرالية".
- ويضع الفصل الرابع الإسلام في سياق السياسية الكوكبية. وأنا أدّعي أن الإسلام السياسي لا يمثل على الإطلاق انحرافاً غريباً في سياسية العالم بل هو يحمل تشابها قريباً مع معظم الحركات السياسية الموجودة في مجرى التفكير العام اليوم عبر العالم النامي.
- ويناقش الفصل الخامس الإسلامية والإرهاب وطرق التفكير في العلاقة بين الطرفين.
- وينظر الفصل السادس في "الإسلامية في السلطة" -في حالات إيران، والسودان، وأفغانستان مع ملخص وجيز عن خبراتهم حتى تاريخه. كيف يقوم المرء نجاحهم أو إخفاقهم، ومن هو القاضي الذي يحكم على هذا الأداء، وكيف يتأثر بالسياسة الدولية؟
- ويركز الفصل السابع على سلوك الإسلامية وهي تعمل في أنظمة ديمقراطية وشبه ديمقراطية. وأنا أحاجج في أن الحركات الإسلامية تقبل قبولاً متزايداً "عمومية" الديمقراطية، وهي تسعى إلى أن تصير جزءاً من النظام الديمقراطي، وتعتقد أنها سوف تنتفع من هذا النوع من النظام السياسي. وعندما تصبح هذه الحركات مندمجة في النظام، فإنها تخسر الكثير من حماستها الأيدلوجية وتكتسب خصائص الأحزاب

السياسية "العادية" .ولكن هذا الاتجاه المُلَبرَل ليس عاماً، وهناك بعض الاتجاهات المضادة المقلقة والمشكلات الحقيقية التي تواجهها هذه الحركات في ملاءمة نفسها مع فلسفة الحكم الديمقراطي.

- وينظر الفصل الثامن في مشكلة "الإسلام والغرب" -وهي عنصر رئيسي مقرر لمستقبل الحركات الإسلامية. هل نحن نتحدث عن "صراع الحضارات"؟ وما هي العوامل المادية التي تقود هذه العلاقة؟ أنا أقترح أن الإسلام يعمل بصفته وسيلة للنزاع أكثر مما يخدم بصفته مصدراً لذلك النزاع.
- ويناقش الفصل التاسع العوامل الرئيسية المقررة، محلياً ودولياً، التي سوف تؤثر في مستقبل الإسلام السياسي.
- ويختتم الفصل العاشر بدراسة لمستقبل الإسلامية، ولمسارات التطور البديلة لها، وللمشكلات الرئيسية التي تواجهها هذه الحركات.





التألم
من التاريخ الإسلامي
التألم من انتكاس التاريخ

إن أعمق مصدر يشكل الأساس الأصلي الذي يقوم عليه التألم الإسلامي والإحباط الإسلامي اليوم يكمن في الانحطاط المثير الذي آل إليه العالم الإسلامي في غضون مجرد بضعة قرون أو تزيد، من الحضارة القائدة في العالم طوال ما يزيد على ألف من الأعوام، إلى منطقة من العالم متخلفة، وعاجزة، ومهمشة. وهذا الانتكاس المذهل في حظوظ العالم الإسلامي هو الذي يشكل بطريقة كأنها الوسواس، البواعث التي تقوم عليها كثرة من البلاغة الإسلامية المعاصرة. وكما يخبرنا العالم الإسرائيلي مارتن كرامر:

> *"في العام 1000م، كان الشرق الأوسط هو بوتقة حضارة العالم. وما كان لامرئ أن يدعي المعرفة الحقيقية إن لم يكن قد عرف اللغة العربية... إمبراطورية إسلامية تأسست بالفتح قبل أربعة قرون سبقت، كانت قد أنتجت حضارة إسلامية، وأدامتها بالإرادة الحرة لروح معنوية كانت هي الأكثر إبداعا وإقداماً في العالم... ولا يمكن أن يقوم أي شك في أن الأسر الحاكمة للإسلام مثلت القوى الكبيرة*

لعصرها سياسياً وعسكرياً، واقتصادياً... وهذه الحضارة الدمثة إلى مستوى رفيع نمّت العبقرية. ولو كانت جوائز نوبل موجودة في العام 1000م لذهبت إلى المسلمين واقتصرت عليهم تقريباً". [1]

ومع ذلك، فهذا المجد نفسه لم يتحول الآن إلى أكثر من ذاكرة موهومة من الحكايات تسخر من العجز الإسلامي الحاضر. وهو مذاق مر في الفم بشكل خاص حين ينظر إليه في مقابل الهيمنة الكاسحة المعاصرة للحضارة الغربية التي كانت في السابق متخلفة تخلفاً بعيداً خلف الحضارة الإسلامية. والمسلمون اليوم ممزقون، وهو أمر يمكن فهمه، بعدم الثقة بالنفس وهم يتفكرون في ما جرى من الخطأ، وفي الحقيقة، فإن ما جرى بالنسبة إلى بعضهم يعادل الطرد من رحمة الله تعالى.

إن قوة هذه النازلة التاريخية الطامة المشهودة وما تلاها من عجز المسلمين في وجه الغرب هو ما يشكل حقيقة نفسية واقعة رئيسية للإسلام السياسي اليوم. وهو الذي يوفر الزخم الحيوي للإسلاميين الذين يسعون إلى معاودة إبداع صرح المجد القديم - من دون نجاح حتى الآن - وذلك من خلال التعمق في الاعتماد على ذخائر الإسلام لإبداع حضارة إسلامية أقوى. وفي الواقع، وبالنسبة إلى العديد من المسلمين، فإن العصر الحاضر من العجز الإسلامي، وهم يرونه في منظور مسيرة التقدم الطويلة للتاريخ، قد لا يكون أكثر من فترة فاصلة تاريخية مؤلمة، وبعد هذه الفترة الفاصلة قد يعيد العالم الإسلامي مرة ثانية تأكيد مكانه القوي في النظام العالمي. ولكن كيف يصل المسلمون إلى هناك؟

تراث ماض متألق

لقد كان العالم الإسلامي في مقاومته للغارات التي شنها عليه النظام السياسي والثقافي الذي يهيمن عليه الغرب أشد من أي حضارة أخرى في

العالم، وفي جملتها الصين أو الهند. وإلى جانب ذلك، وعند النظر إلى ذلك نظرة إيجابية، فإن هذه الحقيقة الواقعة تعبر عن قوة الحضارة الإسلامية التاريخية، وعن قدرتها على تأدية وظيفتها أداء حسناً طوال فترات طويلة. وبالفعل، فما من ثقافة أخرى في تاريخ العالم تستطيع مثلها أن تتحدث عن حضارة عالية مستمرة طوال فترة من الزمن تساويها في طولها، وتغطي منطقة من العالم في مثل تنوعها الجغرافي وامتدادها. إن هذه الحضارة شكلت قلب نظام العالم لمدة أطول بكثير من مدة الحضارة الغربية، وفوق منطقة أوسع بكثير منها. فكيف لا يكون للمسلمين، لذلك، أن يفكروا في أنفسهم بوصفهم ربما حضارة العالم المبرزة - ولو انحدرت إلى حين؟

ولكن المظهر السلبي لقوة المقاومة هذه من الحضارة الإسلامية هو أن المسلمين لم يكونوا مهيئين من أجل تحول في ميزان القوة والإبداع بعيداً عنهم ابتداء من وقت ما حوالي القرن الخامس عشر، على رغم أن الدليل على وجود تغيير ثوري جار في العالم الغربي كان مطروحاً أمام عيون المسلمين، وكان هذا يتطلب الاعتراف العاجل بأن المجتمعات الإسلامية كانت قد بدأت بالانهيار بطريقة ما. وبالفعل، إن أحد تبجحات أي حضارة متقدمة وآمنة، مثلما يبين ذلك تاريخ الحضارة الصينية، والهندية، والإسلامية، هو كون الحضارة غير قادرة على أن تعتقد أن البرابرة الخارجيين يستطيعون امتلاك أي شيء جاد ليقدموه. (هل يجب علينا أن نلاحظ يقيننا الغربي المعاصر في أن النظام الغربي الحاضر يمثل النموذج النهائي للتاريخ وأنه لم يبق هناك أي شيء لتعلمه من الآخرين؟) والمؤلم على نحو مساو بالنسبة إلى المسلمين، هو أن الغرب، طوال عدة مئات مضت من السنين، قد عزز هذه الرسالة بشكل مستمر، وبشكل واضح وخفي معاً، وهي أنه الآن يقدم منتجاً حضارياً أعلى. وفي الواقع، فإن تخلف المجتمعات الإسلامية حقيقة يعترف بها الجميع، ومنهم المسلمون.

وهكذا فالعديد من المسلمين يعزون الإنجازات الماضية وطول بقاء الحضارة الإسلامية إلى رسالة الإسلام نفسها وإلى تطبيق الإسلام نفسه. ومن المنطقي بعدئذ، أن أي ضلال ظاهر عن ذلك الإيمان قد ينظر إليه بوصفه مصدراً مباشراً للانحطاط والإخفاق. وهذا النظر مبدأ مولد رئيسي وحيد خلف معظم الحركات الإسلامية الإصلاحية في الماضي، ومن ضمنها الإسلام السياسي اليوم.

والنموذج البديل، الذي فرضه الاستعمار الغربي، قسم الكثير من العالم الإسلامي إلى ما يسمى الدول - الأمم التي لم تكن مستندة في الواقع إلى "أمم" حقيقية مطلقاً مثل الدول الأوروبية التي كانت مستندة إلى الناحية العرقية. فالعالم العربي بوجه خاص قسم تقسيماً "اصطناعياً" إلى وحدات لا ينظر إليها العرب بوصفها تقليدية، أو منطقية، أو مفيدة، أو ناجحة. وعلى العكس من ذلك، فإن هذا المبدأ الغربي لإعادة التنظيم - بالاستناد إلى العرقية المجزئة بدل المبادئ الأخلاقية للوحدة الإسلامية - هو كما يراه العرب مصدراً رئيساً للضعف الإسلامي المعاصر الذي لا تستطيع أن تتغلب عليه إلا حركة نحو الوحدة الإسلامية - ولو كان إنشاء دولة واحدة مفردة فقط لاتحاد كل بلاد الإسلام أمراً غير واقعي.

مصادر النجاح الإسلامي

من الواضح في ذاته، بالنسبة إلى المسلمين، أن الحضارة الإسلامية أنشأت نظاماً للاعتقاد، وللحكم، ونظاماً اجتماعياً صمد للاختبارات طوال ألف من أعوام التاريخ وعبر تنوع من المناطق، والثقافات، والشعوب. وبالنسبة إلى الكثيرين من المسلمين ليس هناك من حاجة إلى التفكير في نجاح الإسلام هنا، فقوته تكمن في مجرد الحقيقة، وهي أنه رسالة الله كما أوحى بها إلى آخر أنبياء الله، محمد ﷺ. وبالنسبة إلى الكثيرين من

المسلمين الذين يزودهم الإسلام بالمؤازرة العميقة، والمساندة، وبالهداية، فلا شيء يحتاج إلى أن يشرح عن الإسلام أكثر من هذا النجاح الواضح له. حتى الإنسان الذي يقف موقف اللا أدري لا يستطيع أن ينكر قوة هذه الفكرة الدينية كما هي موضحة في التاريخ الإسلامي.

وحتى من منظور غربي، يجب أن تكون جذور أي حضارة مغروسة في جملة وظيفية من المبادئ الأخلاقية والقانونية ومن الممارسات التي تتمتع بالقبول الواسع وبالشرعية. وطوال معظم التاريخ الإنساني كان الدين مصدراً رئيساً لتلك المبادئ. ومن الواضح أن الإلهام الروحي للإسلام ورؤيته للمجتمع وللدولة يفسر الكثير حول القبول الدائم للإسلام من مثل الثقافات المتنوعة والشعوب المتنوعة طوال امتداد من الزمان طويل إلى هذا الحد. فكيف بغير ذلك (في عيون المسلمين) يستطيع المرء أن يفسر نجاح منطقة شبه جزيرة العرب وهي صغيرة، ومعزولة جغرافياً، ومتميزة بشدة بالثقافة القبلية البدوية، في إنتاج فكرة دينية وتنظيمية قادرة على الانتشار السريع لا إلى بقية العالم السامي وحسب بل بعيداً إلى ما وراء ذلك، متخطية العوائق الجغرافية، واللغوية، والثقافية من المغرب إلى إندونيسيا؟

وفي الواقع، ليس الفتح وحده هو الذي يستلفت الأنظار فقط، بل طول بقائه كذلك، فهو لم يذب ويختف في جيل أو جيلين، مثلما حدث لقوة المغول.إن أعداداً ضخمة من أتباع الثقافات الدينية المختلفة - من بيزنطة المسيحية، وفارس الزردشتية، وآسيا الوسطى البوذية، وأجزاء كبيرة من شبه القارة الهندوسية، وجاوا الهندوسية/ البوذية، وإفريقية التي عبدت الأرواح - انتهت كلها بعد الفتح الإسلامي إلى القبول الدائم لمبادئ الإسلام الروحية، والأخلاقية، والقانونية. وكان التجار والمتصوفة على درجة الأهمية نفسها على الأقل مثلما كانت الجيوش في وضع الأعمال التمهيدية من أجل

قبول مؤسسات الإسلام. هذه الجملة من الاعتقاد الأخلاقي لم تكن مرتبطة ارتباطاً ثقافياً شديداً بشبه الجزيرة العربية ولا هي بالتي كانت معقدة جداً وفريدة بحيث تكون غير قابلة للتلاؤم مع الشروط الثقافية لمناطق السافانا الإفريقية، ومع الغابات المعتدلة، ومع سكان الجبال، ومع الثقافات النهرية، ومع مناطق الأدغال، ومع الصحارى الشديدة - من البداية حتى هذا اليوم. ونادراً ما حدث في التاريخ لأي ثقافة إسلامية أن تم اقتلاعها، بأي وسائل كانت، من طرف أي ثقافة دينية أخرى. وفي الواقع، ومثلما يشير علي المزروعي، لم ينجح من بعد محمد ﷺ أي متنبئ في تأسيس رسالة سماوية أو أخلاقية تمكنت من السيطرة ولو على بلد واحد.[2] ومهما قد يفكر الغربيون ويظنون بالإسلام، فنحن لا نستطيع أن نهمل الحقيقة الواقعة وهي أن الإسلام، بالمعنى السياسي والاجتماعي قد ساد في الحقيقة أكثر من أي دين آخر بشكل أوسع، وأطول، وعلى ثقافات أكثر تنوعاً. ومن المؤكد أن هذه الحقيقة تنم عن قوة ثقافية هائلة، وعن قدرة على مواجهة الحاجات الاجتماعية، والأخلاقية، والسلوكيات الأخلاقية لمجتمعات متنوعة طوال فترات طويلة من الزمن تحت ظروف تاريخية وإقليمية مختلفة. والسؤال الرئيسي هو هل يستطيع الإسلام أن يستمر في مواجهة ذلك التحدي اليوم وخصوصاً في وقت يقع فيه التراث الديني كله تحت الهجوم في وجه القوى العولمية التطورية؟!

ما الذي اختل؟

بالنسبة إلى الإسلاميين فإن الانحطاط الداخلي الأخلاقي والروحي للمجتمعات الإسلامية هو المصدر الأول للمشكلة. ولكن حتى هذه الدعوى تثير المزيد من القضايا المعقدة الأخرى. فما الذي يقدمه الإسلام وتم افتقاده؟ وما هو بالضبط عنصر الضلال عن الإسلام المسؤول أكثر من غيره عن ذلك الانحطاط اللاحق؟ أهو فقدان القيادة المهتدية على النحو

الصواب، أي الخيرة؟ أم الحكم الضعيف؟ أم هو ذُوِيُّ المجتمعات العادلة؟ أم فقدان القيم الأخلاقية من جماهير السكان؟ أم الضعف المتولد من فقدان الاتجاه؟ حتى لو تم الإقرار بهذه الإخفاقات، فما هي على وجه التحديد الأخطاء التي ارتكبت؟ هل يختصر الأمر ببساطة بعدم تطبيق الشريعة؟ أو بفقدان أوسع للإيمان؟ أو بما هو أقل وضوحاً من ذلك وهو الكيفية التي تعالج بها هذه الأمور؟ وعلى وجه الدقة ما هي الأمور التي يجب أن يعود المسلمون إليها كي يحققوا مرة ثانية المستويات الماضية من القوة الحضارية؟ من المؤكد أن في الأمر ما هو أكثر من مجرد تطبيق الشريعة الإسلامية وتأسيس مؤسسات حكومية إسلامية مختارة. ولا يقدم القرآن الكريم إلا إشارات قليلة حتى عن أي نوع من المؤسسات الحكومية المحددة المطلوبة. وبالفعل، نحن الآن مشتبكون هنا في تحليل صفات الحكومة الجيدة بشكل عام، سواء بالإشارة إلى الإسلام أو من دون الإشارة إليه. وهنا هو المقام الذي يجب على الإسلاميين أن يقرروا فيه كيف يستطيعون في نهاية الأمر أن يقرروا المتطلبات المحددة اللازمة من أجل قيام نهضة إسلامية يمكن بيانها عملياً.

والإسلاميون أنفسهم، بالطبع، يعرفون أن انحطاط الحضارة الإسلامية لا يمكن أن يعزى بشكل صارم إلى الأسباب الأخلاقية. ومعظم المراقبين المسلمين والغربيين على حد سواء يلاحظون على الأقل عوامل قليلة مسببة أخرى تعمل وتحتاج إلى أن تكون موضع الإقرار والاعتراف بها إذا كان يجب أن يصحح الانحطاط الإسلامي.

العوامل الثقافية والفكرية

جلب الإسلام معه تغييراً فكرياً ضخماً إلى المناطق التي انتشر فيها، فزاد الاتصالات وشجع على دراسة الكون بصفتها وسيلة إلى معرفة الله

تعالى وكل أفعاله. وبمعنى من المعاني، كان الإسلام أول عولمة. وكان تضاؤل هذا التراث العالمي الكلي هو الذي قاد إلى المحلية وإلى ضمور ما كان في السابق مجتمعاً فكرياً مفتوحاً باحثاً.

إن موت النشاط الفكري الإسلامي وحب الاستطلاع - أي، إنهاك الحيوية الحضارية من دون مدخلات فكرية جديدة مثيرة - قاد إلى انحطاط التفكير الإبداعي في علم الكلام الإسلامي والفلسفة، والعلوم، والتقانة. وحلت الشعائر محل الفكر والبحث المحقق في ما اعتبر دراسة للإسلام. وصار التحليل ضيقاً وبدون قدرة على التحدي. وتحجر التفكير مع مرور الوقت، ومُنع حتى ذلك النوع من التدقيق التاريخي للنصوص ومصادر التوثيق الخاصة بالإسلام والذي كان ممكنا في قرون سبقت. هذا الضمور للقوة الفكرية الإسلامية كان واضحاً بيناً تماماً في انهيار علوم المسلمين و في سلبية عامة نحو التطورات العلمية والتقانية اللاحقة في الغرب - حتى تمكنت تلك التقانة الغربية نفسها من اكتساح العالم الإسلامي. حتى في وجه تحدي الغرب، نظر معظم المصلحين إلى الغرب بالدرجة الأولى بوصفه مستودعاً للمعدات التقانية، من دون إدراك الحاجة إلى البرامج الحضارية المهمة أهمية كبيرة حاسمة أو الحاجة إلى القيم التي جعلت البرامج جميعها تعمل.

العوامل السياسية الجغرافية

أسهمت العوامل الخارجية بشكل مشابه في انحطاط العالم الإسلامي فالغزوات المغولية دمرت عدداً من المراكز الحضرية الإسلامية العظيمة في العالم، ومعها دمروا مكتباتها وسكانها، ولم تعد تلك المراكز في الحقيقة إلى انتعاشها مطلقاً. وأدى ظهور دولة شيعية في إيران عند بداية القرن السادس عشر مادياً إلى تقسيم العالم الإسلامي السني، وأقام عائقاً أمام

الاتصالات بين المسلمين عبر أوراسيا. والانتقال في التجارة من طريق الحرير مستند إلى أرض أوراسية إلى طريق بحرية، ترك الكثير من العالم الإسلامي في عزلة. وبدأت أوروبة تطور التجارة البحرية إلى الأطلسي مع "اكتشاف" العالم الجديد، وفتحت بذلك فصلاً جديداً في التاريخ العالمي الذي أثرى الأوروبيين وهمّش دور البحارة المسلمين تهميشاً كبيراً وهم الذين كانوا في السابق يهيمنون على تجارة آسيا. وحدد الاستعمار تطور الدول الإسلامية عبر الكرة الأرضية، فدمر بذلك المؤسسات التقليدية، وأخفق مع ذلك في توفير بدائل عضوية عاملة. وما تزال المجتمعات الإسلامية اليوم مهتمة بالهيمنة الخارجية، ولو لم تبق تلك الهيمنة تأخذ الشكل الاستعماري التقليدي.

العوامل الدورية

لقد كان الانحطاط الإسلامي، إلى حد ما، مطلقاً حين يقاس في مقابلة قوته وإبداعه الخاص السابق. ولكن المسلمين يقيسون حالتهم الكئيبة الحاضرة أيضاً في مقابلة صعود الغرب كالبرق طوال القرون القليلة الماضية. ولا يقتصر الأمر على أن العالم الإسلامي قد دخل في الانحطاط ولكن الغرب نفسه قد طور حراكية لافتة للنظر لأسباب تاريخية معقدة تتصل بتاريخه الخاص، وبنى صعوده على أساس صلب من إنجازات ثقافية سابقة في العالم وكان العديد منها إنجازات إسلامية. والكثير من حوار اليوم يدور حول هل يستطيع الإسلام بنفسه أو يجب عليه بنفسه أن يعيد إبداع تلك الظروف الرئيسية التي مكنت الغرب أن يزدهر بعد عصر النهضة، أو هل كانت تلك العوامل فريدة مقتصرة على الظروف الغربية ولا يمكن نقلها ببساطة إلى العالم الإسلامي؟

عوامل بيئية

وأخيراً، فإن دورات بيئية مهمة يمكن أيضاً الاستشهاد بها وهي الدورات المرتبطة بمفاهيم التغيير الدوري. وقد اقترح جاريد دياموند أن الهلال الخصيب، وهو مهد الحضارة، قد بدأ بشكل جوهري بالإخفاق، بسبب تنويعة من الأسباب البيئية، حين تسبب اجتثاث الغابات، والتجفيف، وما تبع ذلك من تضاؤل الموارد الطبيعية والحيوانية تدريجياً في أن تفقد المنطقة موقعها المتقدم وأن تتخلى عن قوتها الحضارية الخاصة بها في نهاية الأمر إلى أوروبا الغربية. ويحاجج ويقول عندما انتقلت القوة بالتدريج إلى الغرب فإن كل حضارة لاحقة كانت قادرة على أن تبني فوق القاعدة الحضارية للحضارة التي سبقتها - العلمية والتقانية، واللغوية، والفنية، والمهنية، والزراعية، مُمَكِّنة بذلك الغرب من أن يستفيد منها جميعاً. وهكذا ففي الوقت الذي لم تسهم فيه أوروبا الغربية إلا بالقليل في حضارة العالم إلى العصور الوسيطة المتأخرة، فإن مناخها من الأرض الخصبة ووفرة الثروة النباتية والحيوانية مقرونة مع الطاقة الحضارية الجديدة كانت هي المصدر الرئيسي للظهور اللاحق لحضارة غرب أوروبية جديدة وقوية، حضارة بنيت على نجاحات وعلى معرفة المجتمعات الماضية التي لم تبق بيئاتها منتجة مثلما كانت .[3]

ويشير جيفري ساخس في مركز جامعة هارفارد للتطور الدولي كذلك إلى أثر التحولات المناخية والمحيطية: ففي الوقت الذي امتلكت فيه أوروبا مناخاً معتدلاً، كان الشرق الأوسط على وجه العموم متسماً بالجفاف المتنامي. "ومع حلول عام 1900، عند الانهيار النهائي للإمبراطورية العثمانية، كانت أوروبا تمتلك الفحم، والطاقة المائية، والخشب، وفلز الحديد. ولم تكن البلاد الإسلامية تمتلك إلا القليل من المخزونات من هذه

المواد الضرورية للتصنيع في القرن التاسع عشر. ولم تكتشف حقول الزيت وتستغل إلا بعد أن كان الأوروبيون قد استولوا عليها بالسيطرة الاستعمارية". وفي عام 800م، كان الشرق الأوسط وأوروبا الغربية كلاهما يملكان من السكان حوالي 30 مليون نسمة في كل منهما. وكان الشرق الأوسط يمتلك 13 مدينة فيها عدد من السكان أكثر من 000.50 نسمة بينما كانت أوروبا تمتلك مدينة واحدة فقط - هي روما، ولكن مع حلول عام 1600 تحول التوازن بشكل مؤثر بسبب هذه الظروف، وكذلك بسبب التجديدات التقانية التي تولدت من الحيوية الجديدة.[4]

فمهمة الإسلاميين، إذاً، هي أن يفهموا على الوجه الصحيح هذا المَحّرك المحزن للحضارة الإسلامية وأن يصححوه. وكما يشير ساخس، يجب ألاّ يؤخذ هذا على أنه قصة أخلاقية بل على أنها مشكلة في التطور المقارن. ومع ذلك فحتى التطور المقارن يجب أن يدمج عوامل فكرية، ونفسية، وثقافية إضافة إلى قضايا اقتصادية وسياسية. فالتحدي الكبير للمسلمين، إذاً، هو، على وجه التحديد، حول كيف يستعيدون الإنجازات الماضية، ويؤسسون مجتمعاً إسلامياً مزدهراً ومتطوراً، ويقوِّمون الاختلال في التوازن في القوة بين العالم الإسلامي وبين الغرب؟ كم من هذا الانبعاث الجديد يعتمد على التصورات الأخلاقية؟ وكم منه يعتمد على الإعداد المحكم الأشد تعقيداً وضجراً المنبثق من خلال التجربة والخطأ الذي تقوم به مؤسسات الحكم الصالح؟ إن معظم الإسلاميين سيوافقون على أن المزيد من التدين الشخصي فقط ليس جواباً كافياً، ولكنهم سيختلفون على الوسائل التي يتم بها تحقيق الحكم العادل والصالح.

مَحْرَك التغير الإسلامي في القرن العشرين

لكن التاريخ الإسلامي حتى في أثناء القرن الماضي، لم يكن ببساطة مجرد تاريخ ركود معزول أو ذبول ساكن. فالحقيقة الواقعة هي أن العالم الإسلامي كان في رحلة تنخفض وترتفع مثل قطار الملاهي تبهر الأنفاس عبر قرن صاخب. وهذا المحرك الذي يتحرك عليه الإسلام السياسي يعطي إشارات - والعديد منها إشارات متضاربة - لتطور حقيقي في الاتجاهات التي تتضمن واقعية أكبر، وتطوراً سياسياً، وقدرة على التعلم من الخبرة والواقع الحقيقي. وهو يعطي أيضاً بعض المؤشرات السلبية كذلك.

إن الإسلام السياسي بكل أشكاله يمثل البدايات غير المستيقنة لعملية حيوية يصل فيها التفكير الإسلامي إلى اتفاق مع الوجوه المتعددة للتفكير السياسي الغربي وللمؤسسات الغربية، ويوسع مدى نظرته الخاصة ومدى نشاطاته - بطرق هي في الوقت نفسه مثيرة للقلق وباعثة على التفاؤل.وتبقى هذه العملية بتعابير تاريخية في طور النشأة، ولكنها لا تمثل شيئاً أقل من بداية إعادة تشكيل فكرية في الفكر الإسلامي.

لقد كانت أول سلسلة من الضربات في جسم العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر موجهة من الغرب. وبدأ فجر القرن العشرين مع هموم إسلامية عميقة وقلق على الضعف الكارثي للعالم الإسلامي، وهي الهموم التي أنتجت مفكرين مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وسعيد نورسي بديع الزمان، الذين بحثوا عن طرق لقلب هذا المسار من الانحطاط الإسلامي من خلال فحص الضعف في الممارسة الفكرية الإسلامية نفسها. وهذا كشف مهيب بالأحداث المؤثرة والأساسية.

- عانت أعظم إمبراطورية إسلامية في التاريخ، وهي الإمبراطورية العثمانية، انهياراً نهائياً.

- ومن رماد الإمبراطورية العثمانية تأسست سلسلة من الدول الإسلامية الجديدة المستقلة اسمياً، وكان تأسيسها على يد النظام الاستعماري الغربي عبر العالم العربي، والعديد من هذه الدول كان ينظر إليها بوصفها عشوائية ومصطنعة.
- شددت القوى الاستعمارية الغربية السيطرة الإمبريالية المباشرة على كل واحدة في الواقع من هذه الدول العربية الجديدة، عدا المملكة العربية السعودية، لمدة دامت طوال نصف القرن الماضي.
- ألغيت المؤسسة المركزية للإسلام، وهي الخلافة، على يد مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس دولة تركيا الحديثة العلمانية.
- حُمِلت قطاعات واسعة من العالم الإسلامي من غير إرادتها على خوض حربين عالمتين.
- معظم العالم الإسلامي حصل أخيراً على استقلال حقيقي، ولكن ذلك كان بعد الحرب العالمية الثانية فقط.
- تأسست دولة إسرائيل في قلب العالم الإسلامي مع تأثير إقليمي ليس في الحسبان لم يهدأ بعد.
- العالم الإسلامي كان معرّضاً بشكل واسع للتطرفات الإيديولوجية الأوروبية السياسية، ومن جملتها الاشتراكية، والماركسية، والشيوعية، والفاشية، وكلها ازدُرعت في دولة واحدة أو أخرى. وجلبت هذه الإيديولوجيات سعة وتقدماً فكرياً جديداً وسعة وتقدماً أيديولوجياً جديداً إلى الحوارات التي قامت بين الشيوعيين، والقوميين العلمانيين، وبين الإسلاميين، وهي حوارات غير مسبوقة. وجلبت كذلك عناصر فاشية قوية إلى الكثير من تفكير القومية العربية لم تنج منها بشكل كامل حتى الآن.
- جرّت الحربُ الباردة العالم الإسلامي إلى معادلات جغرافية سياسية مفرِّقة إلى حد بعيد، أدت إلى استقطاب العالم العربي. وبدأ الغرب ينظر

إلى سياسة العالم الإسلامي بشكل مقتصر حصراً تقريباً من خلال طيف مضامين هذه السياسة بالنسبة إلى الشرق والغرب. ولكن العالم الإسلامي تعلم أيضاً أن يغري الغرب ضد الاتحاد السوفيتي، ووسع بذلك مجاله الخاص للمناورة وكسب منافع من كل جانب. وصارت الدول الإسلامية معتادة على العمل في عالم من قطبين واضحين.

- على الرغم من كل قوى التغيير، فإن أجزاء واسعة من العالم الإسلامي وقعت، إلى درجات مختلفة، تحت يد حكم الحاكم المطلق والدولة الأمنية الاستبدادية، في كلٍ من شكل الملكيات، وفي ما هو أسوأ منها، في شكل أنظمة الحكم "الجمهورية" القاسية التي جاءت بعد الملكيات وحكَمها رؤساء لمدى الحياة. إن درجة السيطرة التي تمارسها الدولة على الحياة اليومية للمسلمين هي درجة غير مسبوقة في التاريخ الإسلامي.
- الاكتشاف الغربي للزيت والطلب على الطاقة خلق ثروة غير مسبوقة جديدة في بعض أجزاء العالم الإسلامي. وفي الوقت الذي أثرى فيه الزيت عدداً من البلاد، فإنه أدى أيضاً إلى تجميد التطور العضوي لاقتصاداتها وأخفق عموماً في خلق قطاعات منتجة مستقلة عن جمع الدولة لأنواع مختلفة من "الإيجارات" والدخل "غير المكتسب" من الزيت.
- دول شرق حوض البحر الأبيض المتوسط من العالم العربي - لبنان، وسورية، والأردن، ومصر - هزمتها إسرائيل ثلاث مرات في حروب كبيرة، وقهرت لبنان وسورية في غزوات أقصر، أو احتلالات، أو هجمات هي جزء من خسارة المناوشات الجيوسياسية بين الطرفين.
- هوجم العالم الإسلامي ست مرات على الأقل في السنوات الخمس والأربعين الماضية من القوات العسكرية الغربية - وكانت الهجمات أحياناً ذات نتائج مدمرة - وكان معظمها أمريكياً.
- قوى العولمة، وخصوصاً منذ نهاية الحرب الباردة، مارست تأثيراً كبيراً على الثقافة وعلى المعتقدات الإسلامية التقليدية، وعلى حياة المسلمين،

وعلى العلاقات بين الدول. وصار التأثير الثقافي للغرب تأثيراً كاسحاً مع انتشار تقانة المعلومات وخبرة ملايين المسلمين في اكتساب درجات علمية متقدمة في الغرب.

ولكن المنطقة لم تبق بشكل صارم موضوعاً سلبياً للتحديث وللتغيير الثوري. لقد ردت بتطورات جديدة في الحلبات الإيديولوجية والاجتماعية للعالم الإسلامي نفسه، مرتبطة مباشرة مع الإسلام السياسي ومستقبله. ومن بين التطورات:

- أسس حسن البنا في الخمسينيات(*) من 1950 في مصر حركة سياسية تدعو لأول مرة إلى مفهوم "الدولة الإسلامية".
- في عام 1948 صارت باكستان أول دولة حديثة، اقتطعت من الهند، وأنشئت بشكل صارم على أساس الشخصية الإسلامية لسكانها.
- أسس عندئذ مولانا أبو الأعلى المودودي أول حزب سياسي فعلي مستند إلى الإسلامية، ومؤشر إلى الدخول الرسمي للفكر الإسلامي إلى السياسة الحديثة بهدف إنشاء دولة إسلامية.
- انجرّ العالم الإسلامي إلى ميدان السياسة الأوسع للعالم الثالث والتحق بحركة عدم الانحياز التي وسعت تحالفاتها الدولية وشاركت في مفاهيم إيديولوجية العالم الثالث بشأن النظام العالمي.
- حققت دول الخليج النفطية صوتاً عالمياً قوياً على قضايا الطاقة الدولية والقضايا الاقتصادية، وذلك نتيجة للصعود السريع لسعر الزيت في السبعينيات من 1970.
- ابتداء من السبعينيات من 1970 تكاثرت الحركات الإسلامية عبر العالم الإسلامي كله، وظهرت في سلسلة من الأشكال المختلفة وفي درجات

(*) هذا وهم من الكاتب. حسن البنا (1906-1949) أسس جماعة الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية في مصر عام 1928. (المترجم)

مـخـتلفـة من حيـث الوضـع القـانوني داخل حـدود أنظمـتهـا السـيـاسـيـة الخاصة بها.

- في عام 1979 أسـست الثورة الإيرانيـة أول دول إسـلامية في التـاريخ، وهو مفهوم حديث ليس له سـابقـة، وأثارت هذه الدولة مجموعة من الأسئلة تدور عما يفترض أن تكون عليه الدولة الإسلامية بالفعل. وحذت حذوها دول إسلامية في السودان وفي أفغانستان في السنوات اللاحقة.
- وشكل الجهاد (الكفاح أو الحرب المقدسة) ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان علامة على ما سماه العديدون من الإسلاميين "أول هزيمة لقوة كبيرة من خلال الجهاد الإسلامي المسلح" وهي حادثة كان لها أثر كبير على إيديولوجية الإسلام السياسي، وعلى أساليبه وملاكاته في جهاده ضد الاضطهاد المتصور خارجياً ومحلياً على حد سواء.
- وصار الإسلام يوفر الكثير من المعجم الأساسي للكفاح المحلي ضد الاستبداد في العالم الإسلامي.
- وتقبل الإسلام السياسي التقانة بسهولة لترويج أفكاره، بما في ذلك المشاركة الواسعة المدهشة في حوار الإنترنت المميز المثير الجديد على أساس عالمي، وقامت "أمة إليكترونية" (المجتمع الإسلامي الديني) بخلق إحساس من الوعي والتضامن الإسلامي الدولي أعمق.
- حقق الإرهاب بصفته أداة سياسية استخدمتها جماعات إسلامية راديكالية معينة بروزاً عالمياً جديداً بسبب فاعليته من حيث هو أداة في يد الجماعات والدول الضعيفة في مقاومة القوة الغربية. والاستخدام القوي والفعال للإرهاب قد طبق ضد أعداء محليين أو أجانب في بلاد مثل الجزائر، ومصر، وفلسطين، ولبنان، وباكستان، والهند، وإيران، والفلبين، والمملكة العربية السعودية، والصومال، واليمن، والشيشان، وأوزبكستان وولد الإرهاب ضد الولايات المتحدة حرباً كوكبية أمريكية ضد الإرهاب مع انعكاسات جيوسياسية قوية غير معروفة حتى الآن.

- الإرهاب باسم الإسلام ورد فعل الولايات المتحدة عليه قد عمقا القبول العام لمقولة "صدام الحضارات".
- في باكستان في عام 1999 كسب العالم الإسلامي أول سلاح نووي له. وفي الوقت نفسه بدأت دول إسلامية أخرى (العراق وإيران) في تطوير برامج أسلحة إستراتيجية تستطيع بشكل جاد أن تعيق الاحتكار العسكري الغربي للقوة في الشرق الأوسط وربما تستطيع أن تغير الحسابات الإقليمية للقوة.
- دخلت الحركات الإسلامية، إلى الحد المسموح به، إلى المعترك السياسي الديمقراطي، في المغرب، والجزائر، ومصر، واليمن، والأردن، وفلسطين، وتركيا، والبوسنة، وبنغلاديش، وباكستان، وماليزيا، وإندونيسيا، والسودان، وإيران، ولبنان، والكويت. وأصاب الإسلاميون نجاحاً في الانتخابات في تركيا، واليمن، والأردن، والجزائر، والكويت، وماليزيا، وإندونيسيا. وتشمل المشاركة في النظام الديمقراطي الآن عدداً من الحركات الأصولية (العودة إلى المبادئ الأساسية المحددة تحديداً حرفياً تماماً) التي كانت قد أنكرت تماماً في وقت سابق صحة الديمقراطية في الإسلام ولكنها لم تكن قادرة على تحمل البقاء خارج اللعبة السياسية وقواعدها. وتعرض الإسلام السياسي في إيران إلى حوار وتطور فلسفي ومفاهيمي هو الأوسع من نوعه مما جرى في أي دولة إسلامية في العالم.
- توجد حركات كبيرة للدعوة (دعوات إصلاحية) هي الآن منطلقة تعمل على شكل حركة النور في تركيا وجماعة التبليغ في جنوب آسيا وفي أماكن أخرى وهي حركات تؤثر على طابع المجتمع الإسلامي وتؤدي إلى زيادة الوعي بأهمية الإسلام للفرد وللحياة الاجتماعية كذلك.
- أُجبر العالم الغربي على الوصول إلى التفاهم والتعامل مع شخصية الإسلام السياسي بوصفه حقيقة واقعة رئيسية.

- لأول مرة أطيحت حركة إسلامية بقوة خارجية وذلك مع غزو الولايات المتحدة لأفغانستان في 2001، واستئصال طالبان.
- لأول مرة في التاريخ الإسلامي كسب حزب إسلامي انتخابات قومية حرة في عام 2002 وتولى الحكومة، وكان ذلك في تركيا.
- رسخ الإسلام نفسه في الغرب بصفته قوة اجتماعية وسياسية تنمو وتبدأ في ممارسة تأثير قوي في أوطانها التي جاءت منها. وأكثر التفكير تقدماً وتحرراً من القيود حول الإسلام يجري الآن في الغرب.
- السياسة في العالم الإسلامي، وفي جملتها معظم الحركات والأحزاب الإسلامية قد قبلت بشكل جوهري المعجم الغربي للسياسة وقيمها الملازمة لها (الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتعددية، وليبرالية الاقتصاد) حتى في الأماكن التي لم يتم فيها أحياناً احترام تلك المثل احتراماً فعلياً في الممارسة من قبل أي أحزاب في تلك الثقافات السياسية. وتستمر حفنة من الحركات المتطرفة الأصولية في رفض كل إطار عمل القيم السياسية الغربية ولكنها بفعلها هذا تواجه إما التهميش أو التحول إلى الراديكالية. وقد أخذ مفهوم حقوق الإنسان بروزاً جديداً في معظم الحركات الإسلامية لأن هذا المفهوم يؤثر عليها تأثيراً مباشراً كبيراً.
- طيف الحركات الإسلامية وتنوعها في تزايد - حتى داخل البلد الواحد - وخصوصاً في غياب حركات سياسية أخرى.

من العسير على المرء أن يتخيل قرناً يمكن له أن يحتوي على تغيير أكبر له سعة مشابهة، وعمق مشابه، ومدى مشابه بالنسبة إلى العالم الإسلامي منذ بداية انتشار الإسلام عبر آسيا وشمال إفريقية. وربما تكون هذه التغييرات أكثر تأثيراً وشمولاً من أي تغييرات أخرى حدثت في أي وقت منذ القرن الثالث من وجود الإسلام. بعض التطورات كان إيجابياً، وبعضها الآخر كان سلبياً.

ومن ناحية أخرى، فإن مارتن كرامر، وهو ينظر إلى العالم الإسلامي عبر القرن العشرين يحاجج بالقول إنه: "في الوقت الذي كان فيه القرن العشرون مسرحاً للعديد من - الثورات - باسم الشعب أو الأمة أو الإسلام، فإن من الممكن المحاجة أيضاً في أن المسلمين قد فشلوا في حل القضايا التي ظهرت على جدول أعمالهم [حتى] قبل قرن". [5] كرامر على حق تماماً في أن العالم الإسلامي لم يحل مجموعة كاملة من المشكلات الرئيسية المعروفة جيداً لأي مراقب للمنطقة. ولكن أين، في غير العالم الإسلامي، بالنسبة إلى تلك القضية، حدث فعلاً "الحل" الأصيل للقضايا الرئيسية المثيرة للاضطراب في معظم بقية العالم النامي، ومن جملتها الصين، والهند، وأمريكا اللاتينية، وإفريقية، وروسيا؟ أين انتصرت الديمقراطية، والازدهار، والاستقرار الحقيقي، والحكم الصالح، والتعليم، والصحة في الكرة الأرضية باستثناء انتصارها في الغرب وفي حفنة من بلدان أخرى هي في آسيا الشرقية بشكل رئيسي؟ إن من الواضح أن من غير الصحيح أن نقترح أن الإسلام السياسي والعالم الإسلامي لم يذهب إلى أي مكان في القرن الماضي فيما وراء الكثير من الضجيج والحرارة. وفي الحقيقة، فإن قائمة التغيرات المهمة التي أستشهد بها أعلاه تمثل تطوراً مؤثراً ولو لم تتضمن بالضرورة "حلاً" للمشكلات - وبعضها كما يقر الجميع سلبي. هذا التطور يُعِد العمل الأساسي الذي لا يستغنى عنه من أجل إمكانية قيام حركة أكبر نحو "حل" المشكلات السياسية في هذا القرن التالي.

أحد المؤشرات المشجعة هو أثر الزمن والتغيير المتصل بالأجيال. إننا نشهد، من قبل، علامات تحول مبكر نحو انفتاح أكبر، وقابلية للتواصل، والمرونة من ناحية القيادة الجديدة في دول عدة - الأردن، والمغرب، وقطر، والبحرين، وسورية - ونشهد أن المزيد من التغيير الكبير سيأتي عندما يرحل عن المشهد عدد من الرؤساء إلى مدى الحياة والملوك، رحيلاً سلمياً

أو عنيفاً. وحتى في الأماكن التي لا يكون فيها التغيير مثيراً، فإنه تغيير ملحوظ ولا يستطيع الحكام الجدد أن يحصلوا تماماً على ما كان يحصل عليه الحكام الأقدم وأن يفلتوا به. والتغيير المتصل بالأجيال، لا يحدث فقط بين الحكام، طبعاً، بل يحدث كذلك على مستوى المواطنين - أجيال جديدة كانت قد نُشّئت اجتماعياً مع الإسلام ومع الأفكار الغربية الديمقراطية معاً، على الأقل من بعيد، وملايين عديدة زيادة على ذلك تعلمت في الغرب - جميعهم الآن معرضون بانتظام لوسائل الإعلام الدولية وأحداث العالم. إنهم يسعون بشكل متزايد للتصالح، وللانضمام، وللاندماج في أشكال جديدة من الخطاب السياسي والممارسة السياسية.

لن يكون العمل في العالم الإسلامي في العقود القادمة كما كان معتاداً. ولكن كيف يعمل الإسلاميون فعلياً في هذا العالم؟ هل اهتمامات المسلمين مختلفة اختلافاً ملحوظاً، ومحدودة في عالم ثقافي فريد؟ أو هل الإسلاميون فعلياً يسهمون في أوسع القضايا للعالم النامي؟ سوف ننظر في تلك المسألة في الفصل التالي.





استخدامات الإسلام السياسي

الإسلامية وهي تعمل

"عندما يعمل الدين شيئاً آخر غير التوسط بين الإنسان وبين الله، عندها فقط يحتفظ بمكان عال في اهتمامات الناس وانتباههم وسياساتهم". هذا ما يلاحظه ستيفن بروس - ولكن في سياق إيرلندا الشمالية.[1]

ولكن متى تماماً وبشكل دقيق يفعل الدين شيئاً غير التوسط بين الإنسان وبين الله؟ إن اللحظة التي يجد فيها الدين بعض الدوي الرنان بين الجمهور حول القضايا السياسية، هي اللحظة التي تكون علامة مؤكدة على أن هناك حاجة ما لم يتم الوفاء بها بغير الدين، وفاءً فعالاً بالوسائل السياسية الموجودة. ويمكن أن تكون تلك الحاجات متعددة. وينظر هذا الفصل في سبب واحد من الأسباب الرئيسية لحيوية الإسلام السياسي: وهو الأدوار المتنوعة تنوعاً هائلاً والتي يلعبها في السياسة وفي مجتمع العالم الإسلامي.

دور يبحث عن فاعل

في مطالع الخمسينيات من 1950 أبدى جمال عبدالناصر ملاحظة قال فيها: إن النشاط الحيوي لمصر في الشرق الأوسط كان استجابة "لدور يبحث عن فاعل" -إنه وجود حاجات معينة وطموحات في المنطقة، إنه دور لم يجر ملؤه. وكسب هو إعجاب الجماهير العربية في عملية المحاولة لملء هذا الفراغ، ولكنه في نهاية الأمر فشل. وعاد الفراغ للظهور. وفي الحقيقة، إن المفهوم قوي التأثير: فكيف يتصور قائد أو تتصور حركة الفراغ السياسي بشكل ناجح فيتقدم القائد لملئه أو تتقدم الحركة لملئه؟ إن السؤال يتصل مباشرة بالقضية المطروحة في مطلع الفصل: ما هي الحاجات، والشروط، والظروف التي تدعو الدين إلى أن يلعب دوراً في المجتمع أوسع من مجرد التوسط ببساطة بين الإنسان وبين الله تعالى؟

الحركات الإسلامية اليوم تفي بحاجة عامة هي موضع إدراك عميق في العالم الإسلامي، وهي حاجة يستمر الإحساس بها بعد عدة عقود من الفاعلية التي لم تصل بعد إلى نهايتها. وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يمكن للمرء أن يفسر نجاح هذه الحركات ومساندتها؟ إن من الممكن تماماً أن دور الإسلام السياسي في السياسة سيتعرض للتضاؤل بشكل حاد عند نقطة ما في هذا القرن، ولكن أمراً من أمرين يجب أن يحدث عندئذ: فإما أن الظروف التي ساعدت على دفع الإسلامية إلى الحياة السياسية سيتعين عليها أن تضعف أو تختفي، وإما أن قوة ما أخرى أو إيديولوجية ما أخرى سوف تنشأ لتفي بالحاجة القائمة على نحو أفعل.

لا تستطيع أي حركة سياسية أو إيديولوجية، كما هو واضح، أن تواصل النجاح إلى الأبد، فالحركات تميل إلى أن تكون دورية واستجابية برد فعلها على حاجات معينة في أزمنة معينة. ولكن الحركات الإيديولوجية لا تموت

كذلك موتاً كاملاً: فبعد أن تكون قد حققت دوراً ووظيفة معينين تاريخيين، فإنها ببساطة تتراجع في إعياء وتبقى في سبات إلى أن تظهر ظروف جديدة يمكن فيها لتنوع جديد من رسالة هذه الحركات أن يستعيد لها علاقتها السياسية والاجتماعية بالظروف. ذلك كان حتى الآن هو التاريخ المتقطع للانبعاث الإسلامي منذ أن بدأ الإسلام. أما في هذه المرة فهناك ظاهرة جديدة كل الجدة هنا: فهذه هي المرة الأولى التي لعب فيها الانبعاث الإسلامي على مسرح السياسة الحديثة في عصر يقوم على أساس نشر الديمقراطية والعولمة.

الإسلام نفسه، طبعاً، ليس إيديولوجية سياسية، بل هو دين. أما الإسلامية فهي، مع ذلك، أمر مختلف: ففي الوقت الذي تمتلك فيه هذه الإسلامية بعض النواحي من الإيديولوجية السياسية، فإن هذه الإسلامية مع ذلك تأخذ أشكالاً مختلفة. فالإسلامية تعبير واسع يشتمل على جملة متنوعة تماماً وحتى متضاربة من الوظائف السياسية، والاجتماعية، والنفسية، والاقتصادية - وحتى الطبقية. وهي ممثلة بأنواع مختلفة من الحركات التي تستمد الإلهام العام من الإسلام. والحركات الإسلامية اليوم ليست إلا آخر موجة بين العديد من الحركات السياسية والاجتماعية في التاريخ الإسلامي التي تطورت من الإيمان ومن الثقافة تحت ظروف تاريخية محددة. الإسلامية في بعض مظاهرها الحالية سوف تسير بالتأكيد في مسارها وتتراجع في شعبيتها وأهميتها مع مرور الزمن - وبالفعل، فإن تلك العملية قد بدأت من قبل الآن تكون ملحوظة في عدد قليل من أكثر الحركات بعداً نحو الأطراف أو الحركات المتطرفة. ولكن الإسلامية، من حيث هي ظاهرة، لن تختفي اختفاء كاملاً أبداً، لأن رسالتها في معنى من المعاني غير محدودة بزمن بالنسبة إلى المسلمين، ولأن لدى الإسلام شيئاً مهماً يقوله حول النظام السياسي والاجتماعي. وهكذا فإن

الإسلام السياسي سوف يتطور ويتغير، وينقسم ويتحد، ويتزايد أو يتناقص في شعبيته، ولكنه لن يختفي. نحن هنا نتحدث عن فهم متعدد وتفسيرات متعددة للإسلام في السياسة وفي المجتمع، ومن هنا، فإن من الأدق أن نناقش "الإسلاميّات" بصيغة الجمع للإسلامية.

وفي النهاية فنحن نتحدث عن الإسلام أقل من حديثنا عن المسلمين - ماذا يستطيع المسلمون الملهمون أن يجلبوا إلى المنتدى السياسي ليساعدوا في حل المشكلات الحالية للعالم الإسلامي؟ نحن لا نتكلم عن ما هو الإسلام، ولكننا نتكلم عما يريده المسلمون. لقد برهن الإسلاميون على أنهم بارعون في توجيه الانتقادات البارعة للحقائق الواقعة اليوم. ولكنهم حتى الآن أقل قدرة إلى حد كبير في تقديم حلول سياسية جديدة من موقع قوة.

استعراض الإيديولوجيات

تعرّض المسلمون إلى تنوع من الإيديولوجيات طوال القرن الماضي. فالحقبة الاستعمارية أدخلت قيماً غربية معينة إلى المسلمين ولكنها لم تزود المسلمين بإخلاص بالخبرة في الحكم الرأسمالي الحقيقي أو الحكم الليبرالي الديمقراطي. وكانت الليبرالية محدودة، وكانت الرأسمالية بالدرجة الأولى لمصلحة الدولة الاستعمارية. وأهم من ذلك، أن هذه الإيديولوجيات لم تمثل قطعياً الاختيار المستقل والواعي من السكان، ولا تم إضفاء الصفة الذاتية عليها على نطاق واسع. وهكذا، فقد هدمها بسرعة معظم حكام البلاد بعد الاستقلال وهم الذين وصلوا إلى السلطة وحافظوا عليها بوسائل غير ديمقراطية في حين كانوا يدّعون أنهم يحكمون لمصلحة الشعب.

وبعدئذ، في أثناء الحرب الباردة، أعلنت الشيوعية نفسها في العالم الثالث "بديلاً للرأسمالية". وبسبب وزن الاتحاد السوفييتي في القضايا الدولية، كانت الشيوعية، أو "الاشتراكية" قادرة في الحقيقة على أن تقدم

حركة بديلة بدت ظاهرياً مقبولة مع سياسات معينة من أجل تقديم حلول لمشكلات العالم الثالث. ولكن الشيوعية، كما نعرف، فشلت في أن تحقق المطلوب منها، ومع موت الاتحاد السوفيتي فقدت تقريباً في كل مكان أصالتها المميزة. السيطرة الحكومية المركزية على الاقتصاد - الاشتراكية في نواح متعددة - فشلت فشلاً هائلاً في شكل "الاشتراكية العربية" في الجمهورية الشعبية الديمقراطية اليمنية وفي الجزائر وتركت سجلاً غير مجيد وأحياناً سجلاً قبيحاً في مصر، وفي سورية، وفي العراق.

والقومية العربية من حيث هي إيديولوجية، وبعد أن تمتعت بالنجاح في الفترة الناصرية من الخمسينيات من 1950 إلى السبعينيات من 1970، صارت مرتبطة بالفشل من خلال اقتصادها غير الفعال القائم على التحكم المركزي من الدولة، ومن خلال عجزها عن تلبية الحاجات الاجتماعية، ومن خلال فشلها العسكري ضد إسرائيل، ومن خلال نظامها الاستبدادي. وربما تكون الديمقراطية الليبرالية مثلما مارسها الغرب هي الإيديولوجية التي ستسود على الأغلب في المدى الطويل ولكنها ما تزال بعيدة عن الرسوخ. ومن سوء الحظ فإن قلة من الدول الإسلامية تظهر إشارات حتى الآن تدل على الاعتناق الجاد لهذه الإيديولوجية، وهي لا تستطيع أن تحشد جمهوراً في ميدان التحرير في أي مدينة عربية، وهي تبقى بالدرجة الأولى الحمى الخاص لنخبة متغربة قليلة، غريبة عن معظم تقاليد العالم الثالث. إن الديمقراطية الليبرالية لا تقدم من سوء الحظ إلا نماذج قليلة ناجحة في العالم الثالث، ولم يتم بالتأكيد حتى الآن تبنيها بنجاح في العالم الإسلامي نتيجة لأسباب محلية وأخرى عالمية معاً.

ولذلك، فإن في هذا الكتاب أطروحة رئيسية هي أن الإسلام السياسي ولعدة أسباب، سيبقى في هذه اللحظة هو الحركة البديلة الكبيرة الواقعية

الوحيدة لمعظم أنظمة الحكم الاستبدادية الموجودة اليوم. وهذا الأمر يبقى كذلك ولو ولّد الإسلام السياسي أنظمته السياسية الاستبدادية الفاشلة كذلك، كما نرى في إيران، والسودان، وأفغانستان، حيث حصل الإسلام في كل حالة على السلطة بالقوة، مثل معظم أنظمة الحكم الإسلامية الأخرى. ولكن الإسلامية في هذا الظرف هي عملياً الحركة الوحيدة التي تبقى جديدة وغير مجربة نسبياً في معظم البلدان الإسلامية. وإن إخفاقاتها، ونواحي النقص فيها في إيران، وفي السودان، وفي أفغانستان الطالبان لا يعني أن الفروع الأخرى، وهي أكثر ديمقراطية من الحركة، لا يمكن لها أن تتقدم بشكل مختلف، أو لا يمكن لها أن تقارب السلطة مقاربة مختلفة، عما فعلته هذه الدول الثلاث. ما يزال الإسلام السياسي يزعم أنه يمتلك القدرة على أن يواجه المظالم الرئيسية للعالم الإسلامي في مقابل المنافسين الآخرين. وفي غياب أي إيديولوجية بديلة ينظر إليها على أنها قادرة على طرح حلول وقادرة على البقاء وفية لقيم العالم الإسلامي في الوقت نفسه، فإن الإسلام السياسي يهيمن على الميدان الحاضر نتيجة لغياب المنافسين.

وقد نستطيع بالإضافة إلى ذلك أن نقدم الفرضية التي تقول إنه في الوقت الذي يقوم فيه دعاة الإسلام السياسي، من خلال مصالحهم الخاصة التي يزداد التبصر فيها بالدعوة إلى العملية الديمقراطية، فإنهم بذلك قد يخدمون أيضاً في المساعدة في تطوير الديمقراطية الليبرالية، وبهذا يخدمون، ويا للمفارقة الساخرة، بصفتهم قوة رئيسة في عملية مواءمة الديمقراطية الليبرالية للعالم الإسلامي.

إذا كانت هناك في العالم الإسلامي المعاصر اليوم أدوار تبحث عن فاعل، فما هي هذه الأدوار؟ هذه القضية ستكون هي المادة الرئيسية لهذا الفصل.

وسواء أكان الحديث عن الحجاب أم عن صناديق الاقتراع، فإن الإسلام السياسي في نواح متعددة ما يزال يمثل حركة تحديثية، ويمثل الحركة المفردة الكبرى، وأكثر الحركات نبضاً، ونمواً، وأوسعها انتشاراً، وأنشطها في العالم الإسلامي في سعيها لتقوية الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، ولتقوية الاقتصادات الليبرالية، على وجه العموم. وأسارع إلى الإشارة إلى أني أشير هنا إلى تلك الحركات التي لم تحصل على السلطة، نظراً إلى أن تلك الحركات التي حصلت على السلطة حتى الآن إنما حققتها بالوسائل غير الديمقراطية وأهملت هذه الأهداف بشكل كبير.

دعونا ندرس التنوع في الأشكال والأغراض التي يوضع فيها الإسلام اليوم في ثلاثة ميادين رئيسة: قضايا الهوية ووعي الذات، والأدوار السياسية الداخلية، والسياسية الخارجية.

الإسلام ديناً

من البداية، سيكون من الخطأ ومن الهبوط بالمعاني معاً أن ننظر إلى الإسلام بتعابير تتصل بالوسائل بصورة محضة، من خلال تجاهل دوره الأساسي بوصفه مصدر إلهام ديني. فالإسلام كما هو واضح يسبق الإسلام السياسي، وسيبقى كذلك، مهما تكن حظوظ الإسلام السياسي. يمكن للإسلام أن يلهم المسلمين أن يصوغوا رؤى من الإسلام السياسي، ولكن الإسلام هو الجوهر ويبقى مستقلاً عن كل التفسيرات السياسية. الإسلام، بوصفه دين ربع البشرية، هو مصدر الإلهام، والتفسير، والهداية، والعزاء، والإنجاز للحياة في هذه الدنيا، وفي الآخرة من بعدها. إنه يقدم طريقة من أجل فهم الوجود الإنساني والمبادئ الأخلاقية التي تعطي الحياة مبناها ومعناها معاً. وهو يقدم مجتمعاً وطريقة تقليدية للحياة ونظرة مطمئنة، ومألوفة، وعملية وظيفية. وكثيرون من المسلمين ينجذبون إلى الإسلام

السياسي ابتداء من أساس الاعتقاد بالإسلام بوصفه ديناً - بوصفه ببساطة أفضل طريقة لفهم الوجود الإنساني الأخلاقي وتنظيمه. ولذلك، فمهما تكن الجاذبيات والدور الذي قد يمتلكه الإسلام السياسي بالنسبة إلى العديدين من المسلمين، فإن من الواجب أن نتذكر أن المهمة الأولى للإسلام بالنسبة إلى معظم المسلمين هي في الحقيقة مهمة دينية لا سياسية.

1. قضايا الهوية ووعي الذات

الهوية

الإسلام، بالتعريف، هو مصدر الهوية المشتركة بالنسبة إلى العالم الإسلامي. ولكن ممارسة الإسلام على مر القرون في مناطق مختلفة ومن شعوب مختلفة ولدت تنوعاً في الأشكال وفي التعابير. ويسعى الإسلام السياسي إلى خلق هوية إسلامية مفردة تأخذ الأسبقية، في الحياة الأخلاقية للمسلم على الأقل، حتى فوق الهوية القومية. وفي الحقيقة، إنه لمن المدهش تماماً كم هو جسور هذا التصور للهوية وكم هو جامع على نحو واسع في وقت يبتعد فيه الاتجاه السائد في معظم العالم عن الشمولية ويتجه نحو الهويات العرقية المفرّقة وهويات الدولة أو حتى نحو الهويات المحلية وهويات العشيرة. وفي هذا المعنى تكون الإسلامية من حيث هي رؤية سياسية رؤية فوق القومية، بشكل واضح، حتى في الوقت الذي تعمل فيه الإسلامية على أساس عملي ضمن حدود الدول المفردة. وبالنسبة إلى معظم الإسلاميين، فإن الإسلام هو الهوية الأولى والرئيسية ولكنه ليس الهوية الوحيدة. ومع ذلك، فحتى حين يدعو الإسلاميون إلى هوية إسلامية مفردة، فإن المضامين والنتائج المترتبة على إعطاء تلك الهوية أسبقية على غيرها، هي أمور غير واضحة.

والآن، إنّ تحوّل أي حركة إسلامية أو عدم تحولها إلى حركة راديكالية حقيقية يتوقف على ما إذا كانت الحركة ترفض أو لا ترفض الصدقية والشرعية ذاتها للدولة المحلية وتنشد ثورة شاملة لتقويضها باسم أمة مثالية. ومعظم الإسلاميين سوف يقبلون الحقيقة الواقعة للعمل من خلال كيانات قومية، مهما تكن معيبة. ولكن التمييز بين الأمرين بعيد عن الوضوح.

وكيف يجب علينا أن نفهم الهوية؟ إن كل فرد يمتلك هويات متعددة. وبروز أي عنصر واحد من الهوية فوق عنصر آخر منها مرتبط بعلاقة ذلك العنصر بلحظة معينة أو بعملية معينة في الحياة اليومية. إن الجماعة العرقية للمرء قد تبرز أهميتها بقوة تحت ظروف الاضطهاد أو النزاع، مثل يهودي في ألمانيا أو في أوروبا الشرقية في الثلاثينيات من 1930، أو مثل إفريقي - أمريكي في الجنوب الأمريكي في العشرينات من 1920. وقد يكتسب الدين أهمية حيوية أيضاً حين يتعرض المرء للاضطهاد أو حين يتمتع بامتياز عال بسبب الانتماء له. ويمكن للطبقة أن تكون ذات أهمية في الصراع من أجل تحقيق ظروف اقتصادية أفضل، وذلك على الرغم من أن الطبقة لم يسبق لها أن صارت ذلك العنصر المتسامي المحدِّد للهوية والذي كان ماركس قد اعتقد أنها ستكونه.

والإسلاميون لم يخترعوا الهوية الإسلامية، ولا كانت هذه الهوية فكرة معاصرة. وفي الحقيقة، لقد كانت تأدية فريضة الحج إلى مكة المكرمة هي أعظم أداة تقليدية وأقواها لخلق الهوية المتجاوزة للقومية في الإسلام - فالحج هو واحد من الأركان الخمسة في فروض الإسلام. وعلى مر القرون أكدت روايات الحجيج الدور المحرك، والمحرض، والمنجز الذي تمثله تأدية فريضة الحج لهم، وفيها يجتمع ملايين المسلمين من إفريقية، ومن آسيا، ومن الشرق الأوسط، ومن أوروبا، ومن نصف الكرة الأرضية الغربي، في

مكة المكرمة، أغنياء وفقراء يلبسون لباساً موحداً في الثياب المتقشفة نفسها على أساس المساواة التامة ليمارسوا شعائر دينهم. إن بمقدور الحج أن يلهمهم أن يعودوا إلى مناطقهم الوطنية بوعي شخصي جديد مفعم بالحيوية في كونهم جزءاً من أخوة إسلامية ضخمة تضم الإخوان والأخوات الذين يشتركون في المعتقدات على الرغم من الاختلافات في اللغة، أو في الثقافة، أو في لون الجلد، أو في العرقية، أو في الثروة. وتستطيع أحداث معينة كذلك أن تقوي الهوية الإسلامية المشتركة، وخصوصاً في فترات المواجهات الكبيرة مع غير المسلمين، من مثل الحروب الصليبية، أو في أثناء الفترة الاستعمارية عندما سعى المسلمون إلى التخلص من السيطرة الاستعمارية الغربية عبر العالم الإسلامي على سعته. وكذلك فإن جميع المسلمين أصيبوا بالفزع لدى قيام مصطفى كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة في تركيا في عام 1924، مزيلاً بذلك منصب القائد الروحي الاسمي للعالم الإسلامي السني كله. والمسلمون يعبرون عن المساندة القوية للفلسطينيين في صراعهم من أجل إقامة الدولة. وتخدم الحرب التي تشنها الولايات المتحدة ضد الإرهاب في استثارة مشاعر مشابهة من التضامن ضد الغرب.

إن الإسلام يعترف بالحقيقة الواقعة وبشرعية الهويات الأخرى على أساس يومي عملي. ولكن الهوية الإسلامية تبقى قوية، حتى على المستوى القومي، بوصفها التزاماً لمسار معين من العمل السياسي أو الاجتماعي، وذلك لوضع الحياة على أساس أخلاقي أسلم ولتحسين المجتمع الإسلامي. وبكلمات أخرى، فإن التسليم بأسبقية معينة للهوية الإسلامية يعني أن تصدر بياناً حول طبيعة التحدي الذي يواجهه الأفراد والمجتمعات حول طبيعة الحل.

الأصالة

ينبثق البحث عن "الأصالة" مباشرة من الأهمية التي يعزوها الإسلاميون للهوية الإسلامية. فأن تكون "أصيلاً" هو أن تعمل ضمن "التراث". ولكن من هو الذي يحدد التراث؟ وتحديد التراث والأصالة تحديداً ناجحاً يعني أن تكتسب قوة سياسية. وهكذا، فالتراث هو ما يتصور الإسلاميون أنه التراث، مع جدول أعمال سياسي واضح في الذهن. وقلما يكون البحث عن الأصالة أمراً فريداً وقفاً على الإسلاميين، فالقوميون يتاجرون بالعملة نفسها في جميع أنحاء العالم. والادعاء بتمثيل الأصالة يوفر قوة ثقافية وأخلاقية في الصراع ضد الآخرين الذين ينظر إليهم بوصفهم أقل "أصالة". وفي الوقت الذي يكافح فيه الإسلاميون لخلق الهوية وتشكيلها، فإنهم على الغرار نفسه يسعون كذلك للحصول على الاحتكار في تعريف جوهر الخبرة الإسلامية؟[2]

والمشكلة التي يواجهها الإسلاميون هي كيف يحددون ما هو "الأصيل" في التراث الإسلامي. وفي الحقيقة، فإن هذه المشكلة مشابهة لمشكلة تحديد "إسلام من" هو "الإسلام الحقيقي"؟ - وهو قلب الحوار السياسي في داخل المجتمع الإسلامي. الأصالة ليست حول الماضي بل هي حول المستقبل - الخيار الذي ستُنتَقى منه رموز لتمثل جوهر الإسلام في بناء نوع ما من المبنى الفكري للنظام السياسي المستقبلي. وتستطيع عملية الانتقاء هذه أن تعير نفسها للتلاعب الاستبدادي، وأن تعيق خلق مجتمع تعددي حين يكون من الممكن تهميش بعض أفراده بوصفهم "غير أصلاء". وعلاوة على ذلك، يعاني الإسلاميون عموماً من ميل إلى تطلب وحدة اجتماعية مثالية، وهوية مثالية متجانسة قومية - أو حتى هوية أمة - تثبط التنوع والاختلاف الذي ينظر إليه بوصفه مشاكساً، ومفرِّقاً، ومؤذياً للأمة.[3]

الأمة مقابل الهوية القومية

قدم الإسلام من البداية فكرة جريئة وتقدمية: وهي أن القبلية وروابط الدم لا تكوّن أساساً صحياً لإنشاء الدول، أو الحكم، أو السياسة. لقد سعى الإسلام إلى تجاوز العرقية باسم مثل أعلى شامل من المساواة ضمن جملة نصوص دينية. والكثيرون سيحاجون اليوم أن الإسلام ما يزال يقاتل بقايا العقلية القبلية التي تعيق للغاية قيام الحكم الصالح في معظم العالم الإسلامي اليوم. الأمة هي الرؤية.

وهكذا فالأمة بوصفها مثلاً أعلى تتجاوز الأمة الدولة تجاوزاً كاملاً: فوحدتها الروحية غاية ثابتة مستمرة، حتى لو لم تكن متحققة أبداً تحققاً كاملاً في شكل سياسي. الأمة مباركة من الله، والأمة - الدولة ليست كذلك. وهذا التمييز لا يستبعد بالضرورة الولاء للأمة - الدولة كذلك، ولكن مثل هذا الولاء يكون مستنداً إلى أساس مختلف، وخصوصاً عندما تساس الدولة من أنظمة حكم قمعية. وبهذا يكون هناك توتر طبيعي واضح في عقل الإسلاميين بين المثل الأعلى للأمة وبين الحقيقة الواقعة للأمة - الدولة. والتوتر ذو اهتمام خاص في العالم العربي، وفي هذا العالم، وباعتراف شامل تقريباً، يلاحظ معظم العرب أنهم قد قُسّموا تقسيماً اصطناعياً بالحدود التي فرضها عليهم الاستعمار، حتى لو كانت بعض التقسيمات داخل العالم العربي تقسيمات طبيعية، وتاريخية، وجغرافية، للاحظ العرب أن عدد الدول الحالية مفرط وهو في الأغلب "غير عضوي" في طبيعته. وتحتوي هذه الملاحظة على حقيقة كبيرة، ويستطيع المرء أن يتأمل باهتمام بالضبط أي حدود عربية كان يمكن أن توجد اليوم لو لم يكن هناك استعمار.

ومن المفارقة الساخرة، أن الإسلاميين ينتهجون هنا في الواقع نهجاً تحديثياً - الجهد المبذول للابتعاد عن الأمة - الدولة الضيقة الأفق نحو

التحول إلى المناطق. ومن خلال عملية العولمة، فإن هذه الحدود الاصطناعية التي تأسست في كل مكان بالصدفة التاريخية التعسفية، تستطيع الآن أن تتطور نحو مناطق اقتصادية، وسياسية، واجتماعية جديدة مستندة إلى الترابط العضوي وتستطيع أن تقطع عبر الحدود القديمة وتغير وضعها. لقد كان إنشاء الاتحاد الأوروبي المتجاوز للحدود القومية هو الذي أعطى الشهادة "لتقسيم" المملكة المتحدة إلى سكوتلاندا، وويلز، وإنجلترا، وهو الذي سمح أخيراً لجماعات الكاتلان والباسك أن يعلنوا أنفسهم "بلاداً" فعلية ضمن إسبانيا - وكل ذلك من دون إحداث كبير اختلال لأي شيء. ونحن قد نرى في نهاية المطاف إعادة رسم لحدود العالم العربي في عملية قد تشمل الانفصالية، والاندماجات، وإعادة تحديد المناطق في الوقت نفسه. ولكن مثل هذه العملية لتكون ناجحة لا يمكن أن تأتي إلا من خلال عملية ديمقراطية فقط لا ثمرة لقرارات تعسفية تتخذها أنظمة حكم استبدادية. والإسلاميون يشاركون في هذه الرؤية المتجاوزة للحدود القومية والرؤية التقدمية.

وعلى نحو مشابه، وفي وقت يعيش فيه العالم الإسلامي في حالة اضطراب في نظامه إلى حد ما، فإن من الجدير بالذكر أن الإسلاميين هم أنشط العاملين في تأييد مفهوم الأمة، والدعوة له، وهم يناقشون مؤسساته الممكنة، ويؤيدون قيماً مشتركة معينة ويدعون لها، ويعملون دعاة للتنسيق بين الحركات الإسلامية. والإخوان المسلمون على وجه الخصوص هم المنظمة الإسلامية الدولية البارزة، ولهم فروع في معظم أنحاء العالم العربي، ويقيمون علاقات أخوة حميمة مع شبكة الجماعة الإسلامية في آسيا الجنوبية. والإسلاميون عموماً سوف يفضلون أي خطط من أجل إقامة أسواق إقليمية مشتركة، أو اتفاقات دفاعية، أو سياسات منسقة أخرى بين الدول الإسلامية - على الأقل بصفة هذا مثلاً أعلى. (باستثناء

مهم واحد هو ميدان الأمن: فالتنسيق والتخطيط بين وزراء الداخلية العرب وقادة الأمن هو كما يراه الإسلاميون وآخرون ليس أكثر من تقوية السلطة القمعية للدولة المستبدة لاضطهاد المنشقين).

واليوم يحمل الإسلاميون كلمة الأمة بعيداً وواسعاً من خلال صِلاتهم الدولية الخاصة، ومن خلال ما هو أهم من ذلك وهي الأمة الإليكترونية الجديدة أو "الأمة الافتراضية" التي تقدم القضايا نفسها إلى العالم الإسلامي كله. إن شبكة المعلومات الدولية، الإنترنت، تؤوي الآن مجموعة ضخمة غير مستقرة من المواقع الإسلامية عليها من كل لون سياسي. ونتيجة لذلك يتحول الإسلام إلى أن يكون أقل تركيزاً على العرب نظراً إلى أن الأجزاء غير العربية من العالم الإسلامي لم تبق منفصلة بالمسافات، فالباكستانيون، والماليزيون، والأتراك، والإندونيسيون، على سبيل المثال، يسهمون كلهم في التفكير الجديد. وزيادة على ذلك، فإن الهجرة تضع المسلمين في تماس مع المسلمين الآخرين وتخلق وعياً جديداً للقضايا العامة والآراء التي تتجاوز القضايا المحلية. وفي الحقيقة، فإن الإسلاميين يخلقون مجتمعات إيديولوجية جديدة في أماكن لم يكونوا موجودين فيها من قبل، وهم ملتزمون لمفاهيم أمة حية لها قيم إسلامية شاملة مشتركة. [4]

استعادة القوة الإسلامية -
القومية والدولية.

ومع ذلك فالدولة المفردة القوية تسهم في قيام أمة قوية. والدولة القوية ما تزال، وعلى الرغم من كل شئ، الحامي الأول للمجتمع الإسلامي ولثقافته. وطوال القرون القليلة الماضية لم يأت التحدي الخارجي الرئيسي لقوة الدولة الإسلامية من دول إسلامية أخرى بل جاء من القوى الغربية التي تهيمن الآن على النظام الدولي. وليست الثقافة بل عدم توازن القوة

هو الذي يُسعِّر عدم الثقة الإسلامية بالغرب والتذمر منه. وفي الوقت الذي يوجد فيه غالباً اتجاه سهل لتوجيه اللوم إلى الغرب عن الكثير مما يجري من الخطأ في العالم الإسلامي، فهناك اليوم اهتمام بأن الغرب "لن يدع" المسلمين يستعيدون عظمتهم وقوتهم، وهو إحساس بأن الغرب يخاف الإسلام ويكرهه وهو لذلك يسعى إلى إبقائه خاضعاً إلى الأبد. ويسأل الإسلاميون والمسلمون الآخرون ما الذي يستطيع المسلمون أن يفعلوه لمنع الغرب من ممارسة الهيمنة القاهرة على سيادة المسلمين ومصالحهم؟

إن استعادة العظمة المفقودة للمسلمين موضوع أساسي في الابتهالات الإسلامية ويشكل التزاماً دينياً في التحرك لتحقيق غاية الله على الأرض. والسؤال هو كيف يفعل المسلمون ذلك؟ والإسلاميون يتحاورون اليوم حول أي المؤسسات هي المطلوبة من أجل العودة إلى القوة الإسلامية. بعضهم يشدد على بعث الحيوية والقوة الأخلاقية من خلال العودة إلى ممارسة الإسلام ممارسة صحيحة مخلصة على المستوى الفردي، وبعضهم يشدد على المؤسسات الإسلامية والحكم العادل بوصفهما على الدرجة نفسها من الأهمية على الأقل، ومع ذلك فآخرون يشددون على أسبقية تحدي القوة الغربية التي تؤخرهم عن التقدم. فالإسلاميون منقسمون، على سبيل المثال، حول كون حاكم مثل صدام حسين في العراق، على ما فيه من عيوب عميقة لا نكران لها، جزءاً من مشكلة الحكم الإسلامي الضعيف، أم هو جزء من الحل في تمثيله لرصيد صاف في السعي لمواجهة الغرب من دون خوف. معظم الإسلاميين يميلون إلى رؤية صدام بوصفه المشكلة ولكنهم يرون فيه أيضاً برهاناً حياً على الحقيقة الواقعة وهي أن الغرب سوف يعيق كل الطموحات لأي قوة إسلامية مستقلة العقل لن تخضع للنظام الغربي.

القومية

إذا نحن فكرنا في الإسلامية بوصفها حركة قومية، فإننا سنصل قريباً إلى الإمساك بقدر كبير من روح الإسلام السياسي ووظيفته بوصفه حركة في المشهد الدولي، ولكننا لا نمسك بكل شيء عنه.

إن الأدوار العديدة للحركات الإسلامية التي ناقشناها أعلاه وهي - مساندة الهوية، والأصالة، ومناطقية إقليمية أوسع، وإحيائية، وإعادة الحيوية للمجتمع - ليست، طبعاً، صفات لا ترتبط إلا بالإحيائية الدينية بشكل وحيد. إنها صفات مشتركة، اشتراكاً جزئياً على الأقل، مع حركات أخرى، وخصوصاً الحركات القومية. ومع ذلك، فإن الإسلامية في نواح عديدة مهمة منها مختلفة تماماً أيضاً عن القومية. ولنقل، إنه قد يكون مفيداً، في علاقة الإسلامية بالغرب، أن نفكر في سلوكها الوظيفي بوصفه سلوكاً مشابهاً لسلوك القومية: شاهد رغبتها في تقوية المجتمع والدولة مع انزعاج شائك في الأسلوب والشك بنوايا الغرب وقوته. ومثل هذا الموقف لا يستبعد التعاون مع الغرب، ولكن الإسلام السياسي سيكون دائماً حساساً حساسية شديدة فيما يتصل بكرامته ومتطلباته. فإيران والصين، على سبيل المثال، بلدان يحملان تشابهاً قريباً إلى حد كبير أحدهما للآخر في هذا الصدد، على الرغم من التوجه الإسلامي لأحدهما والتوجه اللينيني للآخر. وكلاهما ثقافة قديمة ذات كبرياء تتفجع على عظمة ضائعة، وكلاهما مدفوع في الوقت الحاضر بغرائز قومية قوية، حتى وإن كان من خلال وسيلة إسلامية في إيران اليوم.

والمثال الثاني عن الإسلام وهو يعمل وفق طريقة قومية يظهر في معارضته الداخلية لقادة قوميين ينظر إليهم بوصفهم قادة يتهاودون بشرف الأمة بحلول وسط عن طريق فعلهم ما يأمر به الغرب، ومنهم: السادات

ومبارك في مصر، وبن علي في تونس، وهؤلاء أمثلة قليلة فقط عن القادة الذين ينتقدهم الإسلاميون لفعلهم ما يأمر به الآخرون. ويُظهِر الإسلاميون، في الأغلب، أيضاً، قومية اقتصادية في سعيهم إلى حماية الدولة الإسلامية من القوى الاقتصادية الخارجية القوية التي يحتمل أن تكون مضرة برفاه المجتمعات المحلية. وبيّن الإسلاميون، في مناهجهم الشعبية العرضية لمقاربة القضايا الاقتصادية، تناقضاً لم يُحل بعد مع كراهيتهم الكلية للاشتراكية.

وعلى كل حال، فإن الإسلاميين سيرفضون مقارنتهم بالقوميين، وهم يختلفون فعلاً عن القوميين من وجوه مهمة عديدة.

- تمتلك الإسلامية مكوناً أخلاقياً قوياً لا يعتبر ملمحاً من القومية متكاملاً لا يتجزأ منها.
- تتصور الإسلامية غاياتها بوصفها أسمى إلى حد بعيد من القومية وهي تصر على أن الحركات القومية، في غياب القيم الأخلاقية السامية والشاملة، لا يمكن أن ينظر إليها بوصفها تمتلك الكثير لتتعامل مع الإسلام.
- القومية غير مرتبطة في صميمها مع مفهوم الحكم الصالح ولكنها مرتبطة ببساطة بالسلطة، والإسلامية من حيث المبدأ ترفض مفهوم السلطة من دون الهدف الأخلاقي والحكم الصالح.
- الإسلامية تشجب من حيث المبدأ الرؤية الضيقة والمنحصرة للقوميين وتعتقد أن القومية في الواقع قوة خطرة داخل الأمة لأنها تعمل على تقسيمها. ويُنظر إلى القومية بوصفها جرعة سم من الميراث الاستعماري. وهنا تتصور الإسلامية أن القومية قوة انتكاسية - في المدى البعيد - وإن كانت تستطيع أن تقوي قسماً من الأمة الإسلامية ضد القوة غير الإسلامية تحت ظروف معينة، فهي ليست قوة سلبية بالكلية.

دعم حركات التحرير القومية

يجب علينا أن نلاحظ أن الإسلامية تعمل وفق طريقة قومية صرفة تقريباً عندما تكون مرتبطة مع حركات التحرير القومية ضد الحكم غير الإسلامي، مثلما هو الحال في فلسطين، والشيشان، والبوسنة، وكشمير، وسينجيانغ، والفلبين، ومناطق أخرى. وهذا مزيج قوي بشكل استثنائي عندما يتطابق الدين مع العرقية ضد الحكم الجائر الخارجي غير المسلم. وفي العديد من هذه الحالات (فلسطين، وكشمير، والشيشان) تعتبر القوة الدينية حالياً أقوى من القوة العلمانية القومية في حركة التحرير القومية. وفي هذه الحالات جميعها يعكف الإسلاميون على ضم الإسلام ليكون مكوناً جوهرياً من الشخصية القومية للمجتمع المشتبك في معركة. ويجب علينا أن نتوقع أن نرى الحركات الإسلامية نشيطة نشاطاً متزايداً في دعم مثل هذه التحركات التي تقوم بها المجتمعات الإسلامية من أجل استقلال ذاتي أكبر أو حتى من أجل الاستقلال عن الحكم غير الإسلامي في مكان آخر في العالم: مثل البلقان، وروسيا، وإفريقية. وتحت هذه الظروف الخاصة من الصراع القومي للتحرير، تعير الإسلامية اهتماماً أقل للقضايا الأخلاقية أو للعناصر الأخرى من الإصلاح داخل المجتمع. إن الإسلاميين لا يلتفتون، إلا بعد الاستقلال فقط كما يمكن أن نتكهن، إلى قضايا الإصلاح الداخلي، والأخلاقيات، والحكم الصالح.

*****

2. الأدوار السياسية المحلية للإسلامية.

إعادة تحديد معنى الإسلام في المجتمع

إننا نشهد في عامة التاريخ الإسلامي حركات دورية منتظمة لإحياء الإسلام أو تجديده في أزمنة الاضطراب، والشك، والأزمة. ولم يكن التجديد يعني بالضرورة تفسيرات جديدة إبداعية لمعتقدات الإسلام التقليدية بقدر ما كان بالأحرى جهداً للتنقية، وللرجوع إلى الجوهر - وهو أمر يمكن أن يكون إبداعياً أيضاً.

وقد شهدت جميع أجزاء العالم الإسلامي تقريباً جهوداً للتجديد، وخصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر وفي مطالع القرن العشرين. وتعبيرا الفكر "القديم" و "الجديد" هما بدقة اللذان استخدما في كل بلد إسلامي تقريباً في وصف حركات التجديد الفكرية، والاجتماعية، والسياسية في مناطق متنوعة مثل إندونيسيا، ومصر، والهند، وماليزيا، وآسيا الوسطى، وتركيا، والسودان. والإيمان المجدَّد مثَّل دعوة للتنقية، وأما من الناحية الوظيفية فكان التحدي في الغالب يضطلع بأهداف أشق مثل التخلف، والدولة القمعية وعلماء الدين التقليديين.

والإسلاميون اليوم في كل مكان يتحدون الأساس التقليدي لسلطة الدولة الإسلامية بوصفها مجردة من الأخلاقيات، ومن الشرعية، ومن الكفاءة أيضا. وقد تكون هذه الحركات الإسلامية في الغالب بقيادة علماء الدين أنفسهم. وبعض هذه الحالات القليلة الشديدة الأثر تشمل حركتي المحمدية ونهضة العلماء في إندونيسيا، وصعود عبدالرحمن وحيد قائد نهضة العلماء إلى الرئاسة في عام 1999. وفي ماليزيا، استبان صعود قوة الحزب الإسلامي، حزب ماليزيا الإسلامي، وهو الحزب الذي يضم عناصر

قوية من العلماء في قيادته استبان بسيطرة هذا الحزب على حكومتين إقليميتين في انتخابات عام 1999 في ماليزيا.[5]

ونحن نشهد في باكستان تأثير الحركتين الإسلاميتين الرئيسيتين اللتين تضمان حضوراً قوياً للعلماء وهما: الجماعة الإسلامية، وجماعة علماء الإسلام. أما دور آية الله الخميني في ثورة إيران واستمرار هيمنة علماء الدين فهو أمر مألوف. وإن تولي الشيخ راشد الغنوشي لقيادة حركة النهضة التونسية المحظورة، وتولي الشيخ أحمد ياسين لقيادة حماس، والتأثير القوي لعالم الدين المصري الشيخ يوسف القرضاوي في قطر هي كلها أمثلة على قيادة علماء الدين للحركات الإسلامية. ومعظم هؤلاء العلماء أكدوا ادعاء أحقيتهم لا في السلطة الأخلاقية وحسب بل في السلطة السياسية المستندة إليها. وقد أظهر هؤلاء أيضاً كراهيتهم لمظاهر سلطة الدولة ونفورهم من النخبة الفكرية ذات الامتيازات المحيطة بها، وتحاشوا بهارج السلطة ليعيشوا في مساكن وفي طراز حياة أكثر تواضعاً من أولئك.

ومع ذلك، فليس العلماء، على الأشيع، هم الذين يقودون هذا التجمع من أجل التجديد. والأدق هو أن "مفكرين إسلاميين" دربوا أنفسهم وربما مع قلة من العناصر المنشقة داخل العلماء هم الذين يكوّنون القلب في الإسلاميين الجدد. وبالدرجة الأولى من الأهمية، فإنهم لا يتحدون الدولة وحسب، بل يسعون كذلك إلى جعل دور العلماء التقليديين الأساسي دوراً راديكالياً، وهو دور ينظر إليه على أنه مهاود في حلول وسط وواقع تحت تأثير الدولة وسيطرتها، أو أنه دور قد "بيع" كاملاً إلى الدولة. وهذه الاتجاهات قوية في المملكة العربية السعودية، وفي مصر، وفي الجزائر، وفي تركيا، وفي الأردن، وفي أفغانستان، وفي باكستان، وفي الشيشان، وفي

أوزبكستان إذا ما ذكرنا حالات رئيسية قليلة. وهذان الاتجاهان: سواء العلماء التجديديون ضد الحكومة المتمكنة، والمفكرون الإسلاميون الجدد ضد كل من العلماء المتمكنين والدولة المتمكنة معاً، يعبران عن الشكلين الأساسيين اللذين تعاود من خلالهما الإسلامية تحديد معنى الإسلام في تحديه السياسي والاجتماعي للدولة، ومن خلال ذلك، تربط الإسلامية الإسلام ربطاً صريحاً بالتغيير السياسي.

تحدي شرعية الحكم الموجود

قلة من أنظمة الحكم في العالم الإسلامي - أو في العالم الثالث بشكل أوسع - تمتلك الكثير من الشرعية من ناحية السند الشعبي، وذلك يعود في جزء كبير منه إلى أدائها الضعيف. ومعظمها ملطخة في وحل الاستبداد لمدة طويلة، وقلة من القادة سيكسبون الانتخابات إن كانت أمينة ومفتوحة. وفي هذه الحالة غير المستقرة، تمثل الإسلامية، سواء أحبها المرء أم لا، أهم قوة مفردة من أجل التغيير السياسي عبر العالم الإسلامي. ويعرض الإسلاميون نظرة نقدية عريضة للنظام السياسي الحاضر، وهي نظرة نقدية مؤسسة في تفسيراتهم للإسلام، ومعبر عنها في معجم إسلامي سياسي قريب إلى تقاليد جماهير السكان. وعدد مسانديهم يفوق، بشكل رتيب، عدد معظم الحركات السياسية الأخرى. (وكانت باكستان استثناء جديراً بالذكر).

ومن وجهة نظر الإسلاميين، فإن ضعف معظم المجتمعات الإسلامية اليوم ودولها وإفقارها الأخلاقي ينجم مباشرة عن الحكم السيئ الذي يميز أنظمة حكمها. إنها أنظمة حكم لا شرعيةَ لها لا بالمعايير الإسلامية من خلال فشلها في توفير الحكم العادل والصالح، ولا بالمعايير السياسية المعاصرة، لأن المسؤولين غير المنتخبين وغير الأكفياء لا يرغبون في مواجهة الاختبار الشعبي. فهي نظم حكم غير شعبية بشكل مضاعف.

توفير معجم النظرة النقدية السياسية

يغطي الإسلاميون خطابهم في القضايا السياسية بلباس من التعابير الدينية المسندة باقتباسات منتظمة من القرآن الكريم، وهو أمر لا يبعث على الدهشة. وهذه ممارسة يأخذها غير المسلمين في الغالب على أنها تعني أن المسلمين بشكل ما يعيشون في سياق سياسي مختلف اختلافاً كلياً مشبع بالدين وبممارسات من القرن السابع الميلادي، ولا تحمل إلا علاقة قليلة مع الفكر السياسي الغربي. ففي الوقت الذي توجد فيه رموز الفكر السياسي الغربي في "العهد العظيم" وفي الثورتين الأمريكية والفرنسية، على سبيل المثال، فإن من العادي والمناسب في المجتمع الإسلامي أن يقوم القرآن الكريم وسنن النبي (الحديث) بتوفير الحجج الأخلاقية والقانونية المشرِّعة للأعراف السياسية وللعدالة، وعلى هذه الأسس تطورت الشريعة الإسلامية. هذه هي ببساطة تامة المصادر الرئيسية للحوار الأخلاقي والسياسي وهي تمثل النصوص والمراجع الحية والمألوفة لمعظم المسلمين.

ولكن مجموعة تقليدية من الفكر الأخلاقي لا تترجم مباشرة إلى مؤسسات سياسية حديثة. فالمضامين المعاصرة والتطبيقات المعاصرة لهذه الموسوعة من القانون الإسلامي والممارسة الإسلامية تحتاج إلى إعادة صياغة عندما تطبق على المؤسسات العامة الحديثة، ولكن مبادئ الحكم وفلسفته موجودة هناك في تعابير عامة. وسوف يبقى معجم الإسلام نقطة مرجعية حاسمة لمجتمع إسلامي أعرض، ولسبك الخطاب السياسي ووسيلته، وقيمه - وخصوصاً على المستوى الشعبي. وزيادة على ما تقدم، فإن النظرة النقدية لإخفاقات المجتمع الإسلامي المعاصر هي نظرة حادة تماماً ولها علاقة بالمجتمع، وهي تمارس على الجمهور تأثيراً أكبر من تأثير المبادئ الغربية المستخدمة في المقام الأول من نخبة قليلة مستغربة. ولذلك،

فقد يكون الإسلاميون الوسيلة البارزة في العالم الإسلامي اليوم في إدخال المفاهيم الحديثة للإصلاح السياسي، ولكن ذلك في معجم أكثر انسجاماً مع التقليد الإسلامي والثقافة الإسلامية.

وهذه الأنواع التقليدية من التفكير السياسي الإسلامي ليست هي ما كانت عليه منذ مئات السنوات. والأفكار السياسية الغربية مألوفة في الواقع لعدد كبير من الإسلاميين وقد أثرت على تفكيرهم تأثيراً كبيراً بالإشارة إلى توقعات الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني. ولكن الإسلاميين مستمرون في ترجمة هذه التعابير إلى أنواع إسلامية مألوفة ومنح المفاهيم الإسلامية القديمة معاني جديدة تعكس الممارسة الغربية.

تأييد دعوى الإصلاح، والعدالة، والتغيير الاجتماعي

تعتبر الحركات الإسلامية اليوم وسيلة أساسية لعرض برامج الإصلاح، والتغيير الاجتماعي، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. ويستطيع المرء أن يعترض بأن هذه الغايات هي بصراحة غايات علمانية، ولا يوجد هناك أي شيء إسلامي بشكل فريد بشأنها وأن من الممكن بسهولة أن يتم تبنيها من أي حركة علمانية أو حزب علماني.هذا صحيح، ولكن الإسلاميين في غياب الأحزاب السياسية الأخرى، يهيمنون على هذه القضايا بغياب الآخرين وهم زيادة على ما تقدم يستمدون موقفهم مباشرة من قراءة معاصرة إسلامية سياسية للإسلام.

والشيء نفسه ينطبق على المفهوم الأكثر تفلتاً من التعريف وهو "الاقتصاد الإسلامي" .فالإسلاميون لا يملكون رؤية واضحة أو ثابتة عما يجب أن تكون عليه السياسة الاقتصادية باستثناء رؤيتهم بتعابير فكر نظري تجريدي - أن الاقتصاد يجب ألاّ ينفصل، ببساطة من أجل مجرد الكفاية والنمو الاقتصادي، عن رؤية أخلاقية تستلزم درجة ما من العدالة

الاجتماعية والاقتصادية. ويعترف الإسلام أن التفاوتات في المولد، والموهبة، والفرص موجودة بين الناس جميعاً وأن الاختلافات في الثروة حقيقية واقعة من حقائق المجتمع الإنساني. إن ما يهم هو مبدأ وجود شكل ما من العدالة الاجتماعية - عدالة غير محددة تحديداً دقيقاً.

وفي الوقت نفسه، فإن الإسلام لا يحبذ، من حيث المبدأ، تدخل الدولة تدخلاً شديداً في السوق أو في الشكل الاقتصادي للمجتمع. وفي قضايا قوى السوق، فإن الإسلامية تحترم هذه القوى محلياً ولكن الإسلامية تتخذ وجهة نظر حمائية، ومرتابة، وكارهة كرهاً مرضياً للأجانب أحياناً من قوى السوق الدولية، وذلك لأن الإسلامية ترى أن قوى السوق الدولية واقعة تحت هيمنة الغرب وتخدم جدول أعمال غربي، وهي مؤذية للسكان. ويشارك اليساريون في وجهة نظر متطابقة.

وعلى الرغم من ذلك، وهو ما يستغرب، يبقى الإسلاميون متناقضين تماماً بشأن الثورة الاجتماعية بل معادين لها. وعلى العموم، كان العلماء المسلمون تاريخياً ينظرون إلى الثورة بوصفها ظاهرة غير مرغوبة، وذلك بسبب تكلفتها العالية في الاضطراب المجتمعي والحكومي وخطر فوضى فقدان الحكومة. ومثل هذا الموقف كان تاريخياً أيضاً ناتجاً عن العلماء الذين يعملون طوع أمر الحاكم ومن ثم فإنه موقف مريح لطول بقاء الحاكم في السلطة. وتقدم باكستان حالة تثير الاهتمام، ففيها ظلم اجتماعي مفرط، ويوجد فيها فقر شديد، وفيها نظام سياسي واجتماعي إقطاعي وكلها متجذرة بعمق من عصور سابقة لتأسيسها. ومع ذلك، فما من مجموعة إسلامية تقريباً في باكستان تدعو إلى أي نوع من الثورة الاجتماعية الأصيلة أو الثورة الاقتصادية الأصيلة، باستثناء الحض، بشكل مناسب، على أن تطبق القوانين، ومن جملتها قوانين الضرائب، تطبيقاً

شاملاً. ولا توجد منظمة إسلامية في مجرى التفكير العام (باستثناء إيران) لها آراء اجتماعية راديكالية أو منهج ثوري للنظام الاجتماعي غير فرض العدالة القانونية.

ومع ذلك سيكون من الخطأ أن تستبعد الإسلاميين بوصفهم دعاة إلى قبول الوضع الراهن أو بوصفهم محافظين اجتماعياً من كل الوجوه. فمن المؤكد أن الإسلاميين في أزمنة أحدث يفسرون العدالة الاجتماعية بتعابير أحدث وأكثر اتصالاً بالمناداة بالمساواة من تعابيرهم في الماضي، وهي منسجمة مع قيم العالم المعاصر، وواقعة حتى تحت تأثير الفكر الاشتراكي. فالكثير من الحركات الإسلامية يجهرون بالقول ضد التفاخر بالعظمة بين الطبقات الحاكمة، ويهاجمون العلاقة المريحة بين العلماء وبين الدولة. ويدعو القادة الإسلاميون السياسيين إلى أن يعيشوا حياة أكثر تواضعاً وأن يقدموا قدوة تحتذى في تجنب الاستهلاك الواضح للعيان، وفي محاربة النظام الإقطاعي الذي يأتي فيه التفاخر بالعظمة دائماً مع السلطة. ومع هذا، وكما يشير تشاندرا مظفر(*)، فإن الأداء الإسلامي لم يكن حتى الآن كافياً دائماً ويقول: "إن الأحزاب الإسلامية التي نجحت في الحصول على السلطة في العقود الحديثة في أجزاء مختلفة من العالم ركزت على تغيير القوانين والسياسة أكثر بكثير من التركيز على تحويل الثقافة السياسية التي تشكل الأساس لكل ذلك. ومع ذلك، وفي التحليل النهائي، فإن تحول الثقافة هو الذي يهب مجتمعاً أو حضارة شخصية جديدة وروحاً مميزة جديدة". [6]

(*) دكتور تشاندرا مظفر (1947-) كاتب ماليزي تخرج في العلوم الاجتماعية في جامعة سنغافورة 1977 وعمل أستاذاً في جامعة ماليزيا. شغل مناصب عديدة، وسجن، وهو ناشط بارز في حقوق الإنسان وله مؤلفات، ويشغل حالياً منصب نائب الرئيس للحزب الوطني للعدالة الذي شكلته السيدة/ وان عزيزة إسماعيل زوجة أنور إبراهيم نائب رئيس مجلس الوزراء الماليزي السابق.

نقد الدولة الاستبدادية والفساد

الدول الاستبدادية، طبعاً، أكثر عرضة للفساد من الدول الأخرى التي يستطيع فيها النظام السياسي الأكثر شفافية والصحافة المنفتحة أن تكشف الغطاء عن الممارسات الفاسدة وتفضحها. والعالم الإسلامي ليس استثناء. وتستهدف الحركات الإسلامية بشكل نمطي وتصوب نيرانها مباشرة إلى الفساد بوصفه خرقاً رئيسياً لرؤيتها "للحكم العادل"، وتنضم إليها الحركات العلمانية في الأغلب في نظرتها النقدية هذه كذلك. وفي الواقع، إذا كان هناك أي مجال يمكن أن يقال فيه إن الإسلاميين في السلطة قد تفوقوا فيه، فهو في التخفيض المؤثر في الفساد في البلديات و في الحكومات الإقليمية التي كسب فيها الإسلاميون الانتخابات المحلية - مثل الجزائر، وتركيا، وماليزيا، على سبيل المثال. ولا يعقل أن يعني هذا أن الإسلاميين هم بطبيعتهم فوق الفساد - وفي الواقع، إن أحد الدروس المستفادة من الخبرة الإيرانية هو أن رجال الدين أنفسهم يمكن أن يصيروا فاسدين تماماً داخل الحكومة حين يتولون سلطة غير مقيدة ويتاح لهم الوصول الكامل إلى الأرصدة، محققين بذلك القول المأثور عن اللورد أكتون بأن السلطة المطلقة تفسد فساداً مطلقاً. ولكن نظراً إلى أن معظم الإسلاميين محجوزون عن السلطة، فإنهم يستطيعون بسهولة أن يتبنوا قضية الفساد بأيدٍ نظيفة بوصفها قضية مركزية على برنامجهم. وإذا أخذنا بالحسبان التوجه الأخلاقي لبرنامجهم، فإن أعضاءهم على ما يحتمل واقعون تحت ضغط أكبر لتجنب إغراءات السلطة التي تشجع الفساد. ومع ذلك، فحين يكون الإسلاميون في السلطة، فإن سمعتهم بشأن الحكومة المستقيمة لا تستطيع أن تبقى نظيفة إلى أجل غير محدود، مع الأخذ بالاعتبار الطبيعة البشرية.

الإسلامية بوصفها منظمة غير حكومية للرفاه: توفير خدمات اجتماعية بديلة

لقد كان أحد المصادر الرئيسية لشعبية المنظمات الإسلامية هو قدرتها على أن تتحرك إلى أبعد من مجرد الخطاب البليغ بشأن العدالة الاجتماعية إلى تنفيذ سلسلة عريضة من الخدمات الاجتماعية لصالح الجمهور، وخصوصاً للفقراء. لقد نجحوا إلى مدى كبير لأن الدولة الفاشلة كانت عاجزة عن توفير العديد من هذه الخدمات بسبب عدم قدرتها، أو عدم كفاءتها أو إهمالها. والحركات الإسلامية معروفة جيداً من أجل توفيرها للمأوى، والمساعدة التعليمية، والمستوصفات الطبية المجانية أو المنخفضة التكلفة، والمساعدة في الإسكان للطلاب القادمين من خارج المدن، والجماعات الاستشارية للطلاب، وتسهيل احتفالات الزواج الجماعية غير المكلفة لتجنب متطلبات المهر المكلفة المثبطة، والمساعدة القانونية، والمنشآت الرياضية، وجماعات النساء. إن غياب الخدمات المشابهة المقدمة من الدولة كان وما يزال مصدراً رئيسياً لليأس وللغضب الجماهيري ضد نظام الحكم، ونتيجة لذلك يكسب الإسلاميون صدقية سياسية كبيرة، وهي بارزة أكثر ما يكون في مصر، والجزائر، والمغرب، وتركيا، وماليزيا، وإندونيسيا. ويعود النجاح في هذه العمليات الخيرية إلى تمويل خاص كبير يقدمه متبرعون متدينون أغنياء، وإلى المؤسسات الإسلامية، وعلاقات عامة الناس مع منظمات المساجد المحلية، وإلى الإحساس بالالتزام والإخلاص، وإلى رغبة في بناء قاعدة سياسية للحركة الإسلامية.

وبما أن التحضير مستمر في خطوته السريعة، وأحياناً الكاسحة. في العقود القادمة، فإن مصادر الدولة وقدراتها سوف تقع تحت المزيد من التوسيع والامتداد ولا يحتمل إلا أقل الاحتمال أن تستطيع الدولة أن تواجه الحاجات الاجتماعية للجماهير الحضرية المتضخمة. ويحتمل أن تظهر

المنظمات الإسلامية في هذا القرن الجديد أكثر بروزاً من قبل بوصفها منظمات غير حكومية، في مجتمع مدني يلوح بازغاً. وتحت ظروف من الاضطراب المدني، وفوضى فقدان الدولة، أو نسبة الجريمة العالية، والانهيار الاجتماعي، تستطيع المنظمات الإسلامية أن تساعد في تقديم شروط عدالة واضحة وأساس أخلاقي لحفظ الأمن في الأحياء، بشكل أفعل من منظمات الشرطة الفاسدة. وفي الشيشان، على سبيل المثال، وهي منطقة تكافح من أجل إعادة ترسيخ النظام والسلطة بعد التدمير الهائل لحربين حديثتين مع القوات الروسية، فإن الإعلان الرسمي العام لتطبيق الشريعة هو معاً رمز للغاية الأخلاقية وهو نظام تقليدي للانضباط المقبول بشكل واسع من السكان في أوقات الاضطراب. حتى المدن الأمريكية من مثل مدينة نيويورك ومدينة لوس أنجيلوس، عملت فيها منظمات المسلمين السود في الماضي على تزويد الأحياء الإفريقية - الأمريكية بالأمن وعملت على طرد الباعة المتجولين بالمخدرات إلى خارجها.

وليس النزاع المدني وحده فقط هو الذي استثار العمل الإنساني والاجتماعي الواسع النطاق من الإسلاميين، ولكن الكوارث الطبيعية معه أيضاً، جعلتهم يقدمون الخدمات الطبية وخدمات الدفن عندما كانت الدولة عاجزة عن مواجهة هذه الحاجات. في مصر كسب الإسلاميون ثقة كبيرة وفقدت الدولة المساندة عندما تفوق الإسلاميون على الدولة في تقديم الخدمات الطبية والاجتماعية فوراً بعد كارثة الزلزال. وفي تركيا كذلك، بعد الزلزال المزعج في عام 1998، سعى العسكريون المفرطون في العلمانية، في الواقع، إلى منع مشاركة الجماعات الإسلامية في توفير الخدمات الاجتماعية، في الوقت الذي كانت فيه الدولة عاجزة عن توفير ذلك بنفسها، وكان العسكريون يخشون من أن الإسلاميين سيصنعون رأسمالاً سياسياً من مثل هذه النشاطات. ومن المحتمل أن تضع المنظمات الإسلامية

تشديداً كبيراً على مثل هذه البرامج الاجتماعية عبر كل العالم الإسلامي في المستقبل، وهذه المنظمات تمتلك الموارد لفعل ذلك. والدولة، بدورها، تسعى في حالات كثيرة إلى إضعاف أو تقويض الموارد المالية للمنظمات الإسلامية تحت ذريعة أو أخرى. ويجري استخدام حرب الولايات المتحدة ضد الإرهاب لتكون واحدة من الذرائع في الوقت الذي تحاول فيه الدولة أن تنتقد كل حركاتها الإسلامية المعارضة باتهامها بإقامة "علاقات إرهابية".

الدعوات إلى نشر الديمقراطية وحقوق الإنسان

لقد توصلت غالبية الحركات الإسلامية منذ مدة طويلة إلى الاستنتاج أن نشر الديمقراطية هو أفضل وسيلة شاملة تستطيع بها هذه الحركات أن تعرض جدول أعمالها للجمهور وأن تكسب تأثيراً سياسياً - وتستطيع نتيجة لهذا في نهاية المطاف أن تصل إلى السلطة. إن مواجهة الإسلاميين مع الديمقراطية هي، طبعاً، ذات عهد حديث نسبياً، ولم تكن منظمات الإسلاميين تستطيع أن تشارك في أي عمليات ديمقراطية صغيرة قدمتها الفترة الاستعمارية، ومنذ الاستقلال، فإن قلة من أنظمة حكم المسلمين قدمت للإسلاميين أو حتى لأي حزب سياسي حق الوصول إلى نظام سياسي كذلك.

فالإسلاميون (وهم خارج السلطة) يتحولون إلى دعاة رئيسيين لمفاهيم الديمقراطية ولحقوق الإنسان، وذلك بدقة لأنهم الضحايا الرئيسيون لغيابها. والإسلاميون، بوصفهم المعارضة الكبيرة لأنظمة الحكم الراسخة، يعانون الأمرين في السجون في العالم الإسلامي أكثر من أي مجموعة سياسية أخرى. ولن يكون من المبالغة أن نقرر أن الإسلاميين اليوم هم من بين أكثر النشيطين إصراراً في الانتصار لإدخال الإصلاح الليبرالي والديمقراطي إلى النظام السياسي. وحين يلتحقون فعلاً بأجزاء من النظام

السياسي، مثل التمثيل في برلمان فإن بعضهم، على كل حال، يبقى مع ذلك محافظاً بشأن توسيع حق الانتخاب، مثل حالة الإسلاميين في الكويت الذين عارضوا - مع المحافظين القبليين - مد حق الانتخاب للنساء، وحتى حق الانتخاب للذكور في الكويت هو نفسه ذو عهد حديث تماماً.

من الطبيعي، أن البلاغة تأتي سهلة. والمتشككون يرتابون في إخلاص الإسلاميين، وأحياناً لسبب وجيه. فالإسلاميون في السلطة في إيران استغرقوا خمسة عشر عاماً كي يفتحوا النظام السياسي للعملية الانتخابية. والإسلاميون في السودان الذين كانوا في السابق قد شاركوا في انتخابات برلمانية دورية سدوا السبيل أمام كل الأحزاب السياسية بعد وصولهم إلى السلطة بانقلاب عسكري، وهم بعد عشر سنوات لاحقة فقط يفكرون في توسيع النظام. وفي أفغانستان لم يكن هناك قطعياً أي عملية ديمقراطية تحت أي من المجاهدين (حرب العصابات المناهضة للسوفيت من الإسلاميين)، ومن جملتهم طالبان. وهكذا فالإسلاميون (وهم في كامل السلطة) يملكون سجلاً ضعيفاً في الديمقراطية. وفي الحقيقة، إذا أخذنا بالحسبان، الخبرة المحدودة للعالم الإسلامي مع الديمقراطية وتناوب السلطة على وجه العموم، فسنجد أن هناك قلة من الأحزاب السياسية من أي نوع في العالم النامي، يستطيع المرء أن يثق في أن تصل إلى السلطة وأن تبقى مع ذلك مستعدة أن تخرج منها بالاقتراع في الانتخابات التالية، إذا كان يوجد أي منها. إن الأحزاب الإسلامية - مثل معظم الأحزاب في معظم الدول - هي أحزاب غير مجربة في هذه الناحية، ولكن هذه الأحزاب، وفي الوقت الذي تنتشر فيه الليبرالية السياسية بالتدريج، تتحول برغبة شديدة منها إلى أحزاب تألف ممارسة الإجراءات الديمقراطية. ونظراً إلى أن الإسلاميين واثقون بقدرتهم على النجاح أمام صندوق الاقتراع، فإن نشر الديمقراطية لا يقدم شيئاً غير المنافع لهم. ومساندتهم للديمقراطية هي،

طبعاً، خدمة لأنفسهم - ولكن ما الذي يمكن أن يكون أفضل من ذلك؟ ليت السياسيين في كل مكان رأوا الديمقراطية بوصفها في مصلحتهم الخاصة.

ومفهوم حقوق الإنسان كما يعتنقونه في الغرب كسب أيضاً تداولاً بين الإسلاميين طوال العقود الأخيرة العديدة للسبب نفسه. إن الصياغة الأصلية لحقوق الإنسان في تعابير قانونية بدأت تاريخياً في الغرب، ولهذا السبب فهي موضع شبهة عند بعضهم في العالم الثالث الذين يتذكرون كيف أن الدعوة إلى "القيم المسيحية" شكلت رأس الحربة للاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر وكانت وسيلة للتدخل الغربي في البلاد الإسلامية. ولكن بسبب أن الإسلاميين مرة أخرى هم الضحايا الرئيسيون لغياب حقوق الإنسان في بلادهم، فقد توصلوا إلى الاعتراف بأهمية المفهوم وهم لذلك يبدؤون في الدعوة إلى تطبيقه. لقد شكل الإسلاميون منظمات حقوق إنسان إسلامية متنوعة - منها على سبيل المثال، منظمة مازلومدر في تركيا، والمؤتمر الوطني التونسي للحريات، وهيئة حقوق الإنسان الإسلامية المقيمة في لندن، ومنظمات أخرى في القاهرة وفي إيران، أو فإنهم بدل ذلك يعملون مع جماعات علمانية لحقوق الإنسان. والإسلام يمتلك، من حيث هو نظام قانوني، إجراءات معقدة، أمام القانون، تتصل بحقوق الأفراد، ومن جملتهم غير المسلمين. ولكن على القانون الإسلامي أن يطور بعدُ نظاماً قانونياً معاصراً مناسباً للمجتمعات الحديثة التعددية والمتعددة الأديان والذي يوفر المساواة المطلقة أمام القانون - على الرغم من أن مبدأ الحماية القانونية للأقليات كان موجوداً دائماً في الشكل المؤسسي قبل الحديث. [7]

وفي الحقيقة، توجد فعلاً مشكلات في جعل قانون الشريعة متلائماً مع القانون الغربي لحقوق الإنسان، بما في ذلك المكانة المتساوية للنساء،

ولكن هذه المشكلات ليست غير قابلة للحل. فمعظم الدول الإسلامية، ومن جملتها جمهورية إيران الإسلامية تبنت، من البداية، عناصر واسعة من القانون الغربي وأدخلته في مجموعتها القانونية، وهكذا فمثل هذه السوابق قد انتقلت من قبل على نحو جيد إلى مجال القبول. فإيران، على سبيل المثال، قد وضعت جانباً وبهدوء القانون التقليدي الإسلامي في الطلاق والميراث الذي يطبق على النساء. ففي الوقت الذي كان فيه هذا القانون تقدمياً في حينه، فإن الجمهورية الإسلامية قد اعترفت أنه لا يعالج بعد الآن الحاجات الاجتماعية الإيرانية المعاصرة.

ولكن، هناك حاجة إلى تسجيل تحذيرين على انفتاح الإسلاميين على قانون حقوق الإنسان: الأول، هو أن القبول المطلق من الإسلاميين للمبدأ خاضع أحياناً لشرط أن يكون التشريع الجديد "متلائماً مع القانون الإسلامي". هذا الشرط يجب أن يُسبَر: وصلب الموضوع في الحقيقة هو كيف بالضبط تكون هذه القيم متلائمة مع فهمهم الخاص للقانون الإسلامي. والثاني، هو أن الإسلاميين الموجودين في السلطة حتى الآن - في السودان، وإيران، وأفغانستان - قلما كانوا مدققين تدقيقاً حريصاً بشأن حقوق الإنسان، إذا لم نقل إلا القليل (على الرغم من أن إيران تظهر حديثاً بعض الحركة الجادة نحو حكم القانون). ولكن مرة أخرى، فإن الجماعات التي تصل إلى السلطة بالانقلاب العسكري لم تعرف أبداً بالتزامها بالمبادئ الديمقراطية أو حقوق الإنسان في بدايتها، والإسلاميون في هذه الحالات الثلاث ليسوا استثناء. وسيكون الامتحان الأصح هو متابعة سجل الإسلاميين الذين يصلون إلى السلطة من خلال صندوق الاقتراع - وفي هذا المجال فإن أول اختبارنا الحقيقي هو في تركيا حيث

استطاع فيها أول حزب للإسلاميين أن يكسب انتخابات قومية ويصل إلى السلطة في عام 2002(*).

مساندة الأحزاب السياسية

الإسلام السياسي الآن قوة نشيطة، حيثما يسمح له من الدولة، عبر معظم العالم الإسلامي، في حشد الأحزاب السياسية للمنافسة في العملية السياسية. (وفي الوقت الذي يوجد فيه حظر قانوني أو واقعي بشكل محدد على نشاط حزب الإسلاميين في مصر، وفي الجزائر، وفي تركيا، وفي تونس، على سبيل المثال، فإن هذا الحظر لا يطبق تطبيقاً متساوياً). وحوار الإسلاميين المبكر حول ملاءمة تكوين أحزاب سياسية باسم الإسلام ما يزال مستمراً، لا على أساس توافق الإسلام والديمقراطية، ولكن بسبب القلق من أن مزج السياسة بالدين يقود إلى المهاودة بالمبدأ الديني وقبول الحلول الوسط. وإذا أخذنا بالحسبان مسيرة الأحداث السياسية في العالم الإسلامي، فإن ظهور أحزاب الإسلاميين لا يقتصر على معظم البلاد الإسلامية فقط، بل من المحتمل أيضاً أن يكون هناك أحزاب متعددة للإسلاميين داخل كل بلد تتنافس في الميدان، مثلما هو موجود اليوم في الجزائر، وفي اليمن، وفي الكويت، وفي باكستان، وفي إندونيسيا، وفي إيران، وفي ماليزيا، وفي تركيا، وفي لبنان، إذا سمينا الأبرز منها.

(*) يتعمد المؤلف هنا مركزية مقياس حقوق الإنسان كأداة غربية، وتعمل بحسب المصلحة الغربية وإلا فقد تحدث بلاده منظمات حقوق الإنسان، وتحدث القوانين الدولية من خلال ما شاهده العالم في سجن أبو غريب، وفي سجون أفغانستان وجوانتاموا، ومن خلال حقوق المسلمين في المجتمعات الغربية، وقد أصبحت منظمات حقوق الإنسان الرسمية الغريبة أداة رسمية غريبة للضغط وليس لصيانة حقق الإنسان إن كان الضحايا من المسلمين، ويقارن القارئ بكتاب - تشومسكي في هذا الجانب، ومن أهم ما صدر حديثاً كتاب استهداف العرب والمسلمين (الحقوق المدنية في خطر)، المراجع.

المجتمع المدني

الحركات الإسلامية اليوم منهمكة في المشاركة في تكوين مؤسسات المجتمع المدني في العالم الإسلامي أكثر من أي حزب مفرد آخر. ومن الواضح أن الإسلاميين يعملون على تأسيس المنظمات المدنية الموجهة توجيهاً إسلامياً، ولكنهم يعملون على أن يقووا السلطة الكلية للمجتمع المدني على حساب الدولة. وفي الواقع، فإن العديد من الإسلاميين برزوا في غضون العقود العديدة الماضية بوصفهم دعاة مؤيدين واضحين للمجتمع المدني عبر العالم الإسلامي. ومساندتهم للمفهوم مساندة نظرية وعملية معاً. فعلى المستوى النظري، يقرر بشكل مطلق عديدون من المفكرين البارزين المعتدلين الإسلاميين مثل راشد الغنوشي (من تونس، وفي المنفى في لندن) وحسن الترابي (من السودان)، أن مجتمعاً مدنياً قوياً هو بدقة نوع المجتمع الذي تفضله الدولة الإسلامية بالفطرة.[8]

ولم يسبق للإسلام لا في النظرية ولا في التطبيق أن ساند الدولة المركزية العامة التي يهيمن عليها حاكم قوي فرد - على الرغم من أن التاريخ الإسلامي يقدم أمثلة وافرة من حكام أهملوا مبادئ الإسلام. والمفهوم التقليدي للحاكم المسلم هو أن يحكم ضمن حدود محددة تحديداً حسناً بغرض توفير البيئة المثلى للمسلمين لمتابعة حياتهم الدينية وفقاً لمشيئة الله.

الإطلاق في المبدأ غريب على الفكر السياسي الإسلامي. وفي الواقع، لقد اتسم المجتمع الإسلامي تاريخياً بدرجة عالية مما يمكن لنا اليوم أن ندعوه المجتمع المدني، وفي ذلك المجتمع ركز الحكام على مصالح محدودة من مثل إيرادات الدولة، والجمع العسكري، وتراتيبات الولاء السياسي، وتوفير بنية تحتية اقتصادية أساسية، وإدامة النظام السياسي، والدفاع

ضد الأعداء الأجانب، ومعظم المساعي الأخرى كانت تعود إلى المجتمع المدني وكانت لا تحظى إلا باهتمام محدود من الحاكم. ومن المفارقة الساخرة أن مبادئ الحكم المحدود هذه كسرتها بالدرجة الأولى في القرن العشرين أنظمة الحكم الاستبدادية المستندة إلى المبادئ الغربية في بناء الأمة، وفي هذه المبادئ فإن الدول في شرق البحر المتوسط تولت السيطرة القصوى فوق كل ميادين الحياة لتبني دولة شاملة القوة. ومن المؤكد، أن المجتمع المدني في الإسلام كان يفتقر تقليدياً إلى الاستقلال الذاتي القانوني الذي تمتع به المجتمع المدني في فترة بناء الدولة في الغرب، ولكنه يمتلك تقليداً طويلاً في الوجود الواقعي على الرغم من افتقاده الحماية القانونية من الإغلاق بقرارات الدولة الاستبدادية.[9]

وتعارض أقلية صغيرة من الإسلاميين تشجيع المجتمع المدني الذي يتمتع باستقلال ذاتي بوصفه تهديداً لمشروع الدولة المؤسلِم، أي الذي يتبنى الإسلام من القمة فنازلا إلى الأدنى. فالإيرانيون من أصحاب الخط المتشدد يرون بحق أن توسيع المجتمع المدني يهدد السلطة غير المحدودة للدولة – مثلما يفترض أن يعمل بالضبط. واعتراضهم مستند إلى رؤية استبدادية للدولة الإسلامية التي لا تمنح أي خيارات بالعيش أو بعدم العيش حياة منظمة تنظيماً متفقاً مع التعاليم الإلهية، وكيف يكون ذلك. وهذه الرؤية شمولية بقدر ما يستطيع الإسلام أن يكون شمولياً – وهي متناقضة تماما مع المفهوم القرآني في قول الله تعالى "لا إكراه في الدين"(*). وبحسب الموقف الإيديولوجي الاستبدادي هذا، ولأن الإسلام طريقة حياة تضم كل مظاهر الحياة الإنسانية، فيجب على جميع النشاطات أن تكون خاضعة لسيطرة فقهاء إسلاميين مدربين تدريباً احترافياً من أجل

(*) 256 البقرة.

المحافظة على الدولة الإسلامية المثالية. وهكذا فإن تقرير الحياة المنظمة تنظيما متفقا مع التعاليم الإلهية لا يمكن أن يخضع للإرادة الشعبية أو التعبير الشعبي ولكنه لا يخضع إلا لفقيه مفرد فقط، أو لمجموعة من الفقهاء، الذين سيقررون القانون. ولكن هذه الطريقة من التفكير هي بوضوح طريقة تفكير الأقلية وهي تتضاءل في وجه مفاهيم الممارسة الديمقراطية المعاصرة التي تتقدم تقدماً كوكبياً. إن الإسلاميين، خاصة الموجودين منهم خارج السلطة، معجبون إعجاباً متزايداً بعلاقة المجتمع المدني مع المجتمع الإسلامي المثالي.

ويدير الإسلاميون حواراً مثيراً للاهتمام حول مفهوم "الفضاء المقدس" في مقابل "الفضاء العلماني". وهذا الحوار أقل خفاء من أن تقع عليه العين لأنه يعالج طبيعة المجتمع المدني والفضاء الموجود في الإسلام للحرية الفكرية. وفي الواقع، قد يشكل هذا الحوار البداية لقيام الإسلاميين بإعادة النظر في ما يمكن أن تعنيه العلمانية الأصيلة (فصل الكنيسة عن الدولة) من أجل حماية الإسلام من الدولة المستبدة - وهي مسألة رئيسية.

وزيادة على ما تقدم، فإن فكرة لا مركزية السلطة المفهومة ضمنا، وحتى الصريحة أحياناً، في تفكير العديد من الإسلاميين المعاصرين، هي فكرة مستندة إلى الاعتقاد أنه لا يوجد إنسان يمتلك الفهم الكامل لمقصد الله تعالى، وأقل من ذلك الاحتكار لهذا الفهم، وإنه من خلال التنوع والتعددية فقط سوف تتكشف بشكل متزايد إرادة الله تعالى، والطريق المفضل للمسلمين. وهنا تعمل قلة من المسلمين في أنواع من الحكم حديثة تماماً وتتصل بالمفاهيم: وينظر إلى التعددية في الواقع بوصفها أداة لتسهيل اكتشاف الحقيقة النهائية، وهي أعلى من أي دولة - أو من أي تفكير لاهوتي يسيطر عليه العلماء. وبالفعل، إن من الواضح للعديد من

الإسلاميين أن إخضاع العلماء لحاجات الدولة هو نفسه كان عاملاً رئيساً في الفساد وفي ضمور الفكر الإسلامي والإبداع الإسلامي طوال القرون الماضية العديدة.

علمنة الإسلاميين للمجتمع

والنتيجة الصافية لكل هذا النشاط هي تلك الأعداد الضخمة من الإسلاميين المنشغلة الآن في التخصيص الوظيفي وفي علمنة المجتمع لما وراء مجال الدولة. وكما يشير كل من جورج جوف وأوليفيير روي، فإن الإسلاميين، بتشجيعهم خصخصة المجتمع، ينغمسون بذلك في "علمنة" واقعية للمجتمع. وأنا أشير إلى "العلمنة" بمعناها الحقيقي وهو: فك ارتباط الدين والدولة، لا بمعنى السيطرة الشديدة أو حتى سلب الحياة الدينية من قبل الدولة كما يفسر العلمنة العلمانيون الراديكاليون في الشرق الأوسط (وخصوصاً في تركيا). وعندما ينشئ الإسلاميون مؤسسات مدنية، فإن مناطق كاملة جديدة من النشاط الإسلامي الخاص ومناطق إسلامية من الحياة تصير متحررة من سيطرة الدولة. والإسلاميون في حاصل الأمر يبنون مشروعاً مستنداً إلى المجتمع والجمهور وهو منفصل تماماً عن الدولة وعن أدواتها. إنهم ينشئون "فضاء إسلامياً" داخل المجتمعات خارج سيطرة الحكومة وما وراءها، وهو فضاء يخدم غايات مختلفة عن تلك التي تخدمها الدولة. ومثل هذا الفضاء يمثل تمثيلاً واضحاً شكلاً من المجتمع المدني الذي يزدهر بعيداً عن الفضاء الذي تسيطر عليه الدولة. ونحن هنا نمتلك فصلاً واقعياً للدولة والدين.[10] إن معظم الدول في العالم النامي تكره أي شيء يقع خارج مجال سيطرتها. والمنظمات المدنية الإسلامية مكروهة كراهية مضاعفة بالنسبة إلى الدولة نظراً إلى أنها تجمع أمرين، فهي مستقلة وهي تقوي الإسلاميين على مستوى المجتمع المحلي.

وعندما تعتصر الدولة الإسلاميين فإنهم قادرون على التراجع إلى منطقة مسجد الحي الذي يشكل المركز الطبيعي لمنظمة الإسلاميين. وتستطيع الدولة أن تغلق مقر قيادة الحزب القومي أو الاشتراكي، ولكنها لا تستطيع أن تغلق المساجد التي تخدم بوصفها مراكز عمليات لحركات الإسلاميين. وهنا يطوف الإسلاميون الأحياء في سياق توفير الخدمات الاجتماعية، ونشر رسالتهم السياسية، وخوض الحملات من أجل الحصول على الأصوات الانتخابية عندما يسمح لهم بالمشاركة. وفي معظم البلدان الإسلامية اليوم، تعتبر منظمة الإسلاميين على مستوى السكان المحليين متفوقة على أي منظمة أخرى تقريبا للأحزاب السياسية كلها. وبناء على ملاحظة أكثر استثارة للانزعاج، فإن هذه المنظمة القوية على مستوى السكان المحليين تستطيع في النهاية، على مدى العمل الطويل، أن تعمل أداة للمراقبة المدنية والسيطرة من قبل الدولة الاستبدادية، وقد عملت هذه المنظمة ذلك في أثناء الكثير من زمن الثورة الإيرانية وفي السودان كذلك. ولكن طالما يفتقر الإسلاميون إلى السلطة المطلقة - وهي سلطة خطرة في أيدي أي حزب - فهم سيبقون على الأرجح يصغون إلى الرأي العام وحاجاته. فحتى في إيران التي تمتلك فيها الإسلامية السلطة الكاملة الآن، فإن علماء الدين المحليين قد بدؤوا في إظهار التلاؤم مع حدود ما سيقبله الجمهور عن طريق الشدة الدينية، وهم الآن ملزمون أن ينحنوا لهذه الحقائق الواقعة إذا هم رغبوا في تجنب الاضطراب والانقلاب الاجتماعي.

وسيلة للطموحات الطبقية

يميل الإسلام السياسي أيضاً، سواء بوعي أو من دون وعي، إلى العمل بوصفه وسيلة لطموحات طبقية معينة. والإسلاميون، الآن، يعارضون التفسير الماركسي للمجتمع معارضة قوية، وهو تفسير يرونه مستنداً إلى

رؤية مادية محضة للحياة، ومثيراً للانقسام في تفريقه المرسوم رسماً قاسياً بين طبقات متحاربة، وممثلاً لسياسات البغضاء والحسد، ورافضا لقبول الاختلافات التي لابد منها بين الأفراد في الموهبة، والثروة، والمكانة، والسلطة. ومع ذلك، فحين تقوم حركات الإسلاميين بتحدي الدولة الراسخة، فإنهم يميلون إلى اجتذاب عناصر اجتماعية معينة، أو طبقات معينة، أو مجموعات معينة تشعر أنها استبعدت من قبل نخبة الدولة. وبشكل نموذجي، فإن الإسلاميين استمدوا أوسع قاعدة لهم للمساندة الاجتماعية من الطبقة الوسطى الدنيا، ومن صغار الملاك (البورجوازيين)، ومن السكان الحضريين أكثر من السكان الريفيين. إنهم يجتذبون موظفي الدولة (البيروقراطيين)، والطلاب، والمفكرين، وإلى درجة ما المساندة المهنية، على الرغم من أن المساندة، مرة أخرى، تأتي بالدرجة الرئيسية من الطبقة الوسطى الدنيا .وفي البلدان التي تكون فيها الظروف الاقتصادية سيئة بشكل خاص، مثلما هي الحال في الجزائر، ومصر، وباكستان، وإيران فقد كسب الإسلاميون أتباعاً بأعداد كبيرة من الطبقات الدنيا ومن طبقات العاطلين عن العمل (على رغم أنها متعلمة في الغالب).

والمساندة التي يتلقاها الإسلاميون من طبقات معينة لا ينبغي أن تفسر بتعابير اقتصادية فقط بل بتعابير ثقافية كذلك. والطبقات الاجتماعية غير المستغربة على نحو عال أو حتى المعرضة كثيرا للثقافة الغربية، والملابس، والموسيقى، واللغة، والطعام، والحياة، تميل إلى أن ترى ثقافة العلمانيين ثقافة غريبة وبعيدة المنال، ولذلك فهم يميلون إلى ربط التغريب مع امتيازات النخبة. وفي تركيا، على سبيل المثال، فإن الكثيرين من قاعدة مساندة أحزاب الإسلاميين في تركيا (الرفاه/ الفضيلة/ السعادة/ العدالة) إضافة إلى حركة النور هم مرتاحون مع ثقافة الأناضول التقليدية، ومع الموسيقى، والطعام، وطريقة الحياة، ويفتخرون بكل ذلك. وتشديد الإسلاميين على الأصالة الثقافية يروق لأولئك الذين يستمدون السند من

وسائل الثقافة اليومية الإسلامية التقليدية، والمألوفة، والمريحة. وتجتذب الإسلامية أيضا نخبة رجال أعمال جديدة متصاعدة جذورها أقرب إلى حياة الأقاليم والأرياف، وأقرب إلى أن تكون تقليدية و "بلدية" محلية من أن تكون موجهة نحو الأجنبي. وأحد الأمثلة هو "نمور الأناضول" الجدد في تركيا، وهم دوائر أعمال قوية جديدة تبرز موجهة توجيها نحو الإسلام من طبقات اجتماعية، تقليدية، وليست من طبقات اجتماعية نخبوية. وبالفعل، تمثل الثقافة الإسلامية ثقافة مجرى التفكير العام للأغلبية من السكان عبر العالم الإسلامي، مهما تكن مجتَذَبة كثيراً إلى نواح معينة من الثقافة الغربية المستوردة كذلك. إن الثقافة الإسلامية التقليدية تعمل على خلق "نخبة مضادة إسلامية" جديدة تعي ذاتها. وكما تلاحظ نلوفر غول(*)، وهي مراقبة ثاقبة النظر للإسلاميين الأتراك:

> *باختصار، فإن الأنواع الثلاثة من النخبة المضادة الإسلامية (المهندسين، والنساء، والمفكرين) تكشف عن صورة جديدة للفاعلين الإسلاميين، فالأنواع الثلاثة كلها من إنتاج التعليم العلماني، والتحضير، والأسلمة، والثلاثة كلها نتيجة للطبيعة الهجينة للحداثة والإسلامية، والثلاثة كلها في نزاع مع النخب المغرّبة السابقة الحديثة. وهذه النخب الأخيرة صارت نخباً عندما حرر أعضاؤها أنفسهم من معتقداتهم الدينية وروابطهم التقليدية، واكتسبوا المعرفة والتعليم في معزل عن الدين، وفي تناقض معه. ولذلك، نستطيع أن نرى الأسلمة بوصفها هجوما مضادا ضد مبادئ مشروع التحديث الكمالي وضد المنافع الخاصة بالنخب المغرّبة. ومفهوم النخبة الإسلامية هو نفسه نقيض للنخب العلمانية التي ترى تلك النخبة الإسلامية بوصفها متنافية مع الزمن.*[11]

(*) الدكتورة نلوفر غول، أستاذة علم الاجتماع في جامعة البوسفور في إستنبول. توجه جل اهتمامها نحو مكانة الدين في تركيا الحديثة.

وبهذا، فالبرنامج السياسي الإسلامي المستند إلى الثقافة الأصلية - الإسلامية منها والمحلية على حد سواء - يقوي بهذه الثقافة الأساس الذي تقوم عليه مساندته تقوية كبيرة. وسوف يستمر هذا الاتجاه طالما استمرت النخبة الصغيرة المتغرّبة بربط قيمها ومصالحها مع نظرائها في الغرب - وهو اتجاه يعيق عن الدخول إلى السلطة طوال الوقت، النخبةَ الجديدة الموجهة توجيهاً إسلامياً والمصطبغة أكثر بصبغة الثقافة التقليدية وبالقيم التقليدية.

وبالنظر إلى أن النخبة المتغرّبة لا تمثل إلا جزءاً ضيقاً فقط من الطيف الاجتماعي، فهي غير فعالة في الغالب في إدخال التغيير الاجتماعي إلى المجتمع الأرحب. وكثيرات من النساء المسلمات المتغربات، على سبيل المثال، اللواتي يعملن على تحرير الأنثى في مجتمعاتهن قد اخترن بالفعل أن يعملن من خلال منظمات الإسلاميين لتحقيق غاياتهن - لأن مثل هذه المنظمات هي بدقة أقرب إلى القيم الثقافية لمعظم النساء. ومنظمات الإسلاميين نفسها تتحول إلى الحلبة المركزية للصراع الاجتماعي. وعلى وجه الدقة، فإن الأثر الأعظم الطويل المدى سوف يحدث في التغيير المتشكّل من خلال هذا الوسط التقليدي والجماهيري - لا من خلال منظمات أصغر منه بكثير ومكوّنة من النخب العلمانية المتعلمة.

وهكذا فإن الإسلامية تستطيع أن تلعب دوراً ذا مغزى، وإن كان أحياناً من دون قصد، في تقوية الوعي الطبقي، والطموحات الطبقية، والقيم - الاقتصادية منها والثقافية على حد سواء - في داخل المجتمع الإسلامي. الإسلامية لا تسعى إلى أن تكون مثيرة للشقاق والفرقة، ولكنها تنتهي في تخويل السلطة إلى تلك الطبقات التقليدية المتعاطفة تعاطفا أكبر مع الثقافة الإسلامية التقليدية والقيم الإسلامية التقليدية وهي الطبقات التي تصير عندئذ الخزان الطبيعي لمساندة الحركات الإسلامية والمناطق

الانتخابية الطبيعية لهذه الحركات. ولهذا فالإسلاميون يمثلون جزءاً من ثورة أعرض لطبقات جديدة ترتفع عبر العالم الإسلامي وهي تمتلك احتمالاً قوياً من أجل إحداث التغيير في النظام السياسي والاجتماعي المستقبلي. ولعل من المفيد أن نقارن هذا مع دور البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا اللاتينية، وفيها تخول الحركة البروتستانتية السلطة لبرجوازية جديدة - وهي تخدم لتكون إيديولوجية للتأكيد الفردي وللالتزام ضد نخبة أقدم، وهي في الأغلب نخبة كاثوليكية راسخة.

وقد يشكل الإسلام السياسي محطة طريق فقط في بروز فاعلين لنخبة جديدة، ولكنها تتأسس في ثقافة بلدية محلية وتزودها تقاليد الحضارة الإسلامية بأساس قوي من أجل استدامة المساندة الشعبية والمحافظة عليها.

الحركة النسوية للمساواة بين الجنسين

إن الوضع العام للنساء في العالم الإسلامي هو من بين أسوأ الأوضاع في العالم الثالث إضراراً بهن وحرمانا لهن، مع وجود آثار غير مرغوبة لهذا الوضع ومضرة ضرراً بالغاً بالتقدم الكلي للمجتمع. حتى إذا كانت هذه الحالة ناتجة عن التقليدية، أو التمسك بالتقاليد أكثر مما هي ناتجة عن الإسلام، فإن الحقيقة الواقعة تبقى قائمة وتبقى النتائج من النوع الذي لا مبرر له ولا يغتفر. ومرتبة العالم الإسلامي في مجالات التعليم، والحقوق القانونية، والصعود الاجتماعي، والحماية ضد العادات التقليدية التي تضطهد المرأة، هي مرتبة منخفضة. حتى في الحالات التي يكون هذا الأمر فيها مخالفاً للقانون أو لروح الإسلام، فإن رجال الدين عادة لا يملكون إلا القليل ليقولوه عنها لأنهم لا يريدون أن يتحدوا ما هو مستقر تقليدياً، أو لأنهم هم أنفسهم يصطفون مع امتياز الرجل. إن جماعة جديدة ولكنها

صغيرة من الإسلاميين فقط، بدأت في الدفاع عن موقع النساء بوصفه موقعاً حيوياً من أجل تجديد الروح في المجتمع الإسلامي وانبعاثه. وأسوأ من ذلك، أن العرف الاجتماعي المستقر الذي طال عليه الزمن قد صار يؤخذ به على أنه "إسلامي" في عيون السكان ونادراً ما يتم تحدي هذا العرف. والإسلاميون يقتربون الآن ببطء فقط من تقويم المشكلة.

ومن الجدير بالاهتمام، أن الحركات الإسلامية اليوم قد بدأت تخدم بصفتها قنوات من أجل حشد النساء للدخول في السياسة. والحركات الإسلامية التي تسعى إلى بناء تأثير سياسي داخل النظام الانتخابي تعرف أن أصوات النساء تعد بالقدر نفسه الذي تعد به أصوات الرجال وأن من الواجب على تلك الحركات أن تنظم الإناث من السكان كذلك من أجل الحصول على أي نصر تحرزه في صندوق الاقتراع. والنساء المسلمات التقليديات في أكثر المجتمعات ديمقراطية قد صرن مسيّسات، وهو أمر يحدث لأول مرة في الغالب، من خلال الحركات الإسلامية التي تجندهن لتحصل على صوت اقتراع الأنثى. وحين ينغمسن في هذا النشاط العام، فليس هناك إلا خطوة قصيرة من إثارة السؤال عن السبب الذي من أجله لا توجد نساء في اللجان المركزية للأحزاب. وفي الواقع، بدأ النساء الآن يظهرن في الأوساط القيادية في العديد من هذه الأحزاب الإسلامية مثلما هو الحال في تركيا، والأردن، ومصر، وماليزيا، وإندونيسيا.

ومع ذلك، تبقى حقوق النساء واحداً من أشد المجالات إثارة للخصام في السياسة الإسلامية. أولا، إن تراث الثقافة التقليدية في كل أنحاء آسيا لم يسبق أن كان رحيما بالنساء في أي واحدة من الثقافات العظيمة في العالم - الصين، والهند، والعالم الإسلامي - ففي هذه الثقافات عوملت النساء معاملة سيئة: تحديد القدم في الصين، وقتل الأرامل حرقا وهن

أحياء مع أزواجهن الموتى في الهند (والمعروف باسم سوتي[*])، والفقدان الواسع لحقوق التشغيل. والابتهالات التي يطلقها الكاهن معروفة جيداً - فالنساء يعاملن كأنهن طبقة أدنى، ويساء إليهن ظلما، ويعاملن كأنهن متاع، وكأنهن ملكية لأزواجهن، ويستعبدن من حمواتهن، وهناك القتل للشرف، والوعي الضعيف بضبط الحمل، والنشاط الاجتماعي المحدد. وفي الواقع إن الإسلام في أصله أسس للنساء جدول أعمال قانونياً قوياً وثورياً، وكان أول دين كبير يؤسس هوية قانونية واضحة مستقلة للنساء - ليست مشتقة من هويات الآباء أو الأزواج - فلم تكن قد وجدت أي هوية لهن من قبل.لقد منحت النساء حقوقاً قانونية واضحة بوصفهن أفراداً متميزات عن غيرهن أمام القانون - وإن لم يكنّ على مكانة متساوية تساوياً كاملاً مع الرجال. (وفي الواقع، إن المساواة القانونية الكاملة للأنثى مع الرجال جاءت متأخرة جدا حتى في الغرب - ولم يأت حق الأنثى بالاقتراع في الولايات المتحدة إلا في العقد الثاني فقط من القرن العشرين، ولم يأت في سويسرا إلا بعد الحرب العالمية الثانية). فالنساء في الإسلام يحتفظن بأسمائهن حتى بعد الزواج، وهذا عرف تبنته حديثاً فقط حفنة من الناس في الغرب. وكانت حقوق النساء في الميراث في الإسلام واضحة من الناحية القانونية من البداية، في حين أن النساء لم يكن يمتلكن حقوقاً قانونية مستقلة في الميراث في الغرب حتى القرن الأخير. في القرن السابع الميلادي قبِلَ الإسلام الإصلاحي مبدأ الزواج بأربع زوجات شرعيات بشكل محدد من أجل أن يقنن العلاقات في وقت تفشي التسري المفرط - ونص الإسلام على أن أي زوجات إضافيات بعد الأولى يجب أن يضمن المساواة المطلقة في معاملتهن في كل النواحي. وفي الممارسة العملية، فإن قلة من المسلمين

(*) سوتي هو فعل غير قانوني الآن وهو حرق الأرملة الهندوسية لنفسها في كومة محروقات جنازة زوجها لتحقق بذلك دورها بوصفها زوجة.

تحتفظ بأكثر من زوجة واحدة، وينظر بشكل متزايد إلى ممارسة الحق في الزواج بزوجات إضافيات على أنه أمر متناف مع الزمن - ولكنه مع ذلك ما يزال موجوداً. ولكن قلة من رجال الدين سعت إلى معالجة القضية على أساس قانوني، حتى في الوقت الذي انهارت فيه ممارسة هذا الزواج تحت وطأة الحياة الحديثة والضغط الدولي المعاصر. والنساء الإسلاميات في حركة التسوية بين الجنسين يرغبن في استعادة الدور الطليعي نحو مكانة المرأة التي مثلها الإسلام الأول. ولكن الميل نحو المجتمع الرجالي مستمر بين رجال الدين.

وجوهر المشكلة بالنسبة إلى أولئك المهتمين بحقوق النساء هو أولاً تحديد مصدر القيد المعيّن: أهو الاشتراط الديني الواضح، أم تأويل قابل للحوار، أم عرف واضح قديم؟ في الإسلام، بدأت النساء المتعلمات ومن جملتهن الإسلاميات، بتأكيد أنفسهن في المطالبة في أن يعرفن على وجه التحديد ما الذي يفرضه القرآن الكريم فرضاً واضحاً على النساء. والنساء يدرسن القرآن الكريم والقانون الإسلامي كي يرين بأنفسهن بالضبط ما تقوله النصوص، وكيف تم تفسيرها على مر الزمن؟ وتنشد النساء أيضاً أن يفهمن كيف يمكن اشتقاق الحقوق الحديثة للنساء من الإسلام، مدركات مع ذلك أن حقوق النساء حتى في الغرب كانت ظاهرة تتطور بالتدريج. لقد برزت حركة إسلامية نسوية للتسوية بين الجنسين وفي هذه الحركة تقوم النساء الآن بشجب الواقع الحقيقي وهو أن الرجال فقط هم الذين فسروا القانون الإسلامي على مر القرون، وهن يطالبن بالحق في أن يقرأن النصوص الدينية ويفسرنها بأنفسهن قبل أن يقبلن القيود "التقليدية" على النساء. ومجموعة الأخوات في الإسلام في ماليزيا هي واحدة من مثل هذه الجماعات المنغمسة بنشاط في تفسير القرآن الكريم وفي تثقيف النساء حول ما تقوله تعاليم الإسلام بشكل أصيل ومالا تقوله، وفي الوقت نفسه

تواجه الجماعة معارضة اجتماعية كبيرة في مسيرتها - مثلما حدث لكل دعاة الحركة النسوية للتسوية بين الجنسين طوال التاريخ. والنساء السعوديات الشجاعات، «...»(*).

وتختلف الحركات الإسلامية اختلافاً واسعاً في فهمها لدور النساء. ويؤكد الإسلاميون كلهم على أهمية النساء بوصفهن "مصدر النور في البيت" مكلفات بمسؤولية حيوية من أجل التنشئة المادية والأخلاقية للأطفال. وتميل الحركات السلفية (الأصولية) إلى أن تكون حرفية تماماً في تفسيرها للقرآن الكريم وللسنن (الأحاديث) وتفرض على النساء رؤية محافظة إلى درجة عالية - وهي تعارض كل الاختلاط في تعليم الجنسين في المدارس، والعمل المختلط بين الجنسين في مكان العمل (أو النساء العاملات خارج البيت مطلقا)، وتفرض أنظمة متطرفة من الملابس، وتعارض حصول النساء على حق التصويت في الانتخابات (وتعارض في الغالب مفهوم التصويت مطلقا). وتشدد حركات إسلامية عظيمة متوسطة المدى تشديدا محدداً على حقوق النساء في احتلال مكان لها في المجتمع العام ولكن هذه الحركات تتخذ وجهة نظر حذرة حول الكيفية التي يمكن بها تنفيذ ذلك. ولكن العصريين الإسلاميين كانوا واضحين تماماً في بيان أن أي تفسير عصري للقرآن الكريم لا يترك إلا شكاً قليلاً في المساواة التامة بين الرجال والنساء على كل المستويات، حتى برغم ما قد يوجد من بعض التمايز والتفريق في الأدوار الاجتماعية.[12]

معالجة الإسلاميين لقوانين التجديف

لقد تحدثنا كثيراً عن الإسلامية بوصفها عاملاً للتغيير. ولكنّ هناك طبعاً وجهاً تقليدياً للإسلامية وانتهازياً كذلك، ساند المعالجة التقليدية

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار سطرين لعدم مناسبته.

للقضايا الاجتماعية ولقضايا النساء وأعاق التقدم. وأسوأ من جميع ذلك، أن التقليديين روجوا لقوانين التجديف في الإسلام واستغلوها للتخويف ولإخضاع حرية الكلام والبحث في الإسلام. إن آخر شيء يحتاج إليه العالم الإسلامي اليوم هو المزيد من إغلاق الحرية الفكرية والحق في مناقشة التفسيرات المختلفة للإسلام.

إن ما هو تقليدي في المجتمع الإسلامي ليس مستنداً بالضرورة إلى الفحص العميق التفكير للنصوص الإسلامية - وهذه هي النقطة التي تطرحها كثيرات من النساء الإسلاميات في الحركة النسوية للتسوية بين الجنسين. ومع ذلك فإن العديدين من الأصوليين والإسلاميين المحافظين الآخرين ينتهون غالباً إلى الدفاع حتى عن الممارسة التقليدية للإسلام في القضايا الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص القضايا التي تتصل بالأسرة وبالنساء. وتمثل المملكة العربية السعودية وأفغانستان حالتين بارزتين ولكنهما لا تكادان تكونان فريدتين. ففي مصر قبل كثير من الإسلاميين، أو على الأقل لم يرفضوا، ممارسة ختان الأنثى، ودمجه مع "الإسلام" حتى وإن كان بعض رجال الدين الكبار قد قرروا بشكل صريح أن ذلك العمل لا يجيزه الإسلام. وعارض الإخوان المسلمون في الكويت حق النساء في التصويت في الانتخابات - بعد حوار داخلي طويل. إن هذه الممارسات تعبر عن الممارسة الاجتماعية التقليدية في المنطقة أكثر مما تعبر عن الإسلام نفسه.

إن أحد الأدوار التي كانت في منتهى الرداءة والضرر والتي لعبها بعض الإسلاميين داخل أنظمة سياسية مفتوحة نسبياً مثل الكويت، وباكستان، ومصر، كان في مجال تحديد الحرية الفكرية - وربما اتخذت بعض أخشن الإجراءات في عدة قرون ضد البحث الفكري داخل الإيمان، وأحياناً ضد علمانيين مجاهرين ولكنها أحياناً ضد علماء إسلاميين عصريين بارزين

مؤهلين حق التأهيل. لقد هاجم الإسلاميون بلا هوادة واتخذوا إجراءات قانونية ضد أي كتابات عن الإسلام لم يتفقوا معها. وهكذا أسيء إلى روائيين جادين إضافة إلى علماء مسلمين في مصر من قبل الإسلاميين الذين كانوا في المقدمة في منع نشر الكتب والدعوة إلى معاقبة المؤلفين الذين أنتجوها. وقد تعرض نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل للمضايقة وهوجم جسدياً، وحكم على القاص صلاح الدين محسن بثلاث سنوات أشغال شاقة بسبب كتابات "أساءت إلى الإسلام"، وحوكمت القاصة نوال سعداوي من الحركة النسوية مرات متكررة في المحاكم بسبب كتابتها المناوئة للإسلام، وأمر زوجها بطلاقها بوصفها مسلمة مرتدة، على الرغم من أن التهم شطبت في نهاية المطاف، واتهم المحامون الإسلاميون الدكتور نصر أبو زيد أستاذ الأدب الإسلامي والعربي بالردة بسبب كتاباته على أساس القرآن الكريم، وأمرت زوجته بخلعه. وغادر مصر لتجنب المزيد من المضايقات والهجوم المحتمل عليه، والقضية المرفوعة ضده ألغيت في نهاية الأمر في الاستئناف. وهكذا فالأخبار الطيبة هي أن النظام القضائي المصري قد شطب في قضايا عديدة التهم المرفوعة من المتعصبين الإسلاميين، ولكن الأخبار السيئة هي أن المتعصبين الإسلاميين كانوا منشغلين في مثل هذه النشاطات في دول مختلفة، وقصدهم في الغالب هو إحراج الدولة عن طريق "تجاوزها بالإسلام". والكثير من القضايا تتحول إلى أدوات في صراع بسيط من الإسلاميين ضد الدولة. والأمل منعقد على أن هزائمهم القانونية سوف تقوض بالتدريج هذا الجهد في تسييس قضايا حرية الكلام. وفي باكستان أسيء استخدام قوانين التجديف ضد الإسلام واستخدمت لتكون أدوات للإساءة إلى الليبراليين والمسيحيين.

وهكذا فقد استخدم الإسلام السياسي في مصلحة أكثر العناصر رجعية من المجتمع التي تعوق التقدم والارتفاع بالتعليم والمجتمع. وخضع الإسلام السياسي لبعض أسوأ الاتجاهات من الرقابة وإغلاق العقل. لقد

كان الإسلاميون انتهازيين في تبني مواقع متطرفة كي يكسبوا أرضاً سياسية وليضمنوا ألا يتم تجاوزهم على أسس دينية وأن يكون باستطاعتهم الإبقاء على موقعهم بوصفهم "حماة الإسلام".إن إغراء الشجب الشامل على أسس إسلامية منتشر على نطاق واسع بين أولئك الإسلاميين الذين يجدون أن الحظر أسهل من التفكير أو التصارع مع العمل الصعب من التحديث داخل إطار التراث.

الإسلامية في خدمة الدولة

يعمل الإسلام السياسي إلى حد بعيد بوصفه حركة من القاعدة إلى الأعلى، وهو يتحدى الدولة والحالة السياسية الراهنة، ولكن الإسلام السياسي يستطيع أيضاً أن يلعب الدور النقيض تماماً في توفير الشرعية للدولة. وجميع القادة السياسيين تقريباً عبر العالم الإسلامي يستخدمون الإسلام في جهد يهدف إلى إضفاء الشرعية على أنفسهم. وليس المسلمون استثناء غير مألوف من هذا الوجه: فالقادة السياسيون حول العالم -الكاثوليك، والبروتستانت، واليهود، والهندوس، والبوذيون، والشنتويون - يسعون جاهدين إلى ربط أنفسهم مع المؤسسات الدينية وقوة الروحانية لتعزيز موقفهم السياسي الخاص. ولقد أسست العائلة المالكة السعودية شرعيتها في الحكم منذ عدة مئات من السنين بوصفها سيف الحكم عن طريق نشر المذهب الوهابي والدفاع عنه، والعائلة متمسكة بهذا الدور حتى يومنا هذا. حتى في تركيا العلمانية من الناحية الرسمية، يعمل عديدون من القادة السياسيين على تأكيد أنهم مرتبطون بالتقوى العامة. ويدّعي قادة آخرون سلسلة نسب تنحدر من عائلة النبي ﷺ، من أمثال الهاشميين في الأردن، وملك المغرب. وينظر كذلك إلى تبني قوانين تحابي الدين على أنه عمل من أعمال التقوى المفيدة للقائد، وهو في الجمهوريات مثله في الملكيات. حتى صدام حسين جهد للوصول إلى شعارات إسلامية لتثبيت استبداده المطلق في أزمان الاضطراب.

3. وظائف الإسلام السياسي في السياسية الخارجية

مضاد للهيمنة الإمبراطورية (الإمبريالية)

لقد أدت الإسلامية دوراً رئيساً في الصراع المضاد للاستعمار والصراع المضاد للهيمنة الإمبراطورية عبر العالم الإسلامي. فالإسلامية تلهم إلهاماً قوياً حركات التحرير الوطنية، وعلى وجه الخصوص حين يكون المسلمون في نزاع مع حكم غير إسلامي أو حين تهدد القوى الأجنبية الاستقلال الإسلامي أو الصالح الإسلامي، سواء من الناحية السياسية، أو الاقتصادية، أو الثقافية. وقد كان التهديد الإمبريالي المهيمن يأتي تقليدياً من الغرب، ولكنه اليوم يأتي بشكل غالب من روسيا، والصين، والهند، وصربيا، وإسرائيل، والفلبين، وينظر إليها جميعاً بوصفها قوى استعمارية أو إمبريالية متورطة في اضطهاد الأقليات الإسلامية أو في السيطرة عليها. حتى حالات خرق الحقوق المدنية للمسلمين في الولايات المتحدة أو في أوروبا تجري متابعتها مباشرة، وتوثق، وتوزع على نطاق واسع من خلال قنوات الإسلاميين في الصحف وعلى الإنترنت.

ويرجح أن تبقى الحركات الإسلامية هي المدافع الرئيسي عن المسلمين المضطهدين حول العالم. وليس مثيراً للدهشة، أن انتباه هذه الحركات في هذه الحالات متركز على المسلمين بشكل ثابت، ونادراً ما أظهرت أي اهتمام بحركات التحرير الوطنية الأخرى في العالم الثالث أو باضطهاد الأقليات في مكان آخر إذا لم يكن ذلك يشمل المسلمين. ولكن الإسلاميين في السلطة، يظهرون ذرائعية عملية في اختيار أي الاهتمامات الإيديولوجية التي يسلطون الأنوار عليها أو التي يتركون الأنوار تخبو عنها، آخذين بذلك بالاعتبار المصلحة القومية الأوسع - أي، تبرير تقدم سلطة الدولة في

الأسبقية(*). فإيران، على سبيل المثال، بقيت صامتة صمتاً مذهلاً بشأن الشيشان في روسيا، أو الويغور في الصين، وذلك ببساطة لأن للدولة الإيرانية علاقات إستراتيجية مهمة مع كل من الصين وروسيا وهي علاقات يجب أن تبقى مصونة من أجل مصلحة الدولة. وساندت إيران، وبشكل مذهل، مسيحيي أرمينيا ضد شيعة أذربيجان وكانت حريصة على ألا تقدم دعما زائدا للإسلاميين الطاجيك في طاجيكستان التي يتحدث أهلها لغة هي في الأساس لهجة من اللغة الفارسية. والسودان، أيضاً، في عزلتها حريصة على ألا تدعم المسلمين في الصين أو روسيا في الوقت الذي تحتاج هي فيه إلى دعم هاتين الدولتين. أما الأحزاب أو الحركات الإسلامية غير الموجودة في السلطة فهي تفتقد، على كل حال، هذه القيود. وفي هذا الاعتبار لا يختلف الإسلاميون عن أي أحزاب إيديولوجية أخرى في العالم، ويظهرون ازدواجية السلوك بين الحركات والحكومات. وعندما يكون الإسلاميون في السلطة فإنهم يظهرون المأزق الإيديولوجي نفسه مثلما أظهره السوفييت، مثلاً، الذين تخلوا مراراً عن تقديم الدعم للأحزاب الشيوعية الأجنبية حين كان التعاون، مع الحكومات التي كانت تضطهد تلك الأحزاب، يخدم المصالح القومية للسوفييت.

الوحدة الإسلامية

الإسلاميون من حيث المبدأ مخلصون لنظرة واضحة للوحدة الإسلامية ولتقديم الدعم لكل المسلمين. وقد تظهر الدول العربية اهتماماً ببعض المسلمين العرب الآخرين ولكن هذا الاهتمام مستند إلى مصالح عرقية - أو جغرافية - أكثر من استناده إلى أساس ديني. وحتى الإسلاميين، على كل

(*) ويعني هذا المفهوم أن هناك ظروفاً تبرر فيها الحاجةُ إلى ضمان أمن الدولة أو الأمة أو صالحهما، للحكومات أن تتجاهل الاعتبارات المعتادة من القانون أو الأخلاق.

حال، لا يستطيعون تجنب منهج حساب مصالح الدولة القومية في النظر إلى قضايا الوحدة الإسلامية الشاملة. إن إيران والمملكة العربية السعودية هما القوتان الإسلاميتان النشيطتان كوكبياً ولهما رؤية في الوحدة الإسلامية، ولكن مناهج الدولتين في هذه القضية تختلف اختلافاً حاداً: فإيران كانت أكثر ثورية إلى حد بعيد في سياساتها، في حين مالت المملكة العربية السعودية إلى مساندة قيادة الحالة الراهنة في العالم الإسلامي. ومن ناحية أخرى، كانت المملكة العربية السعودية تسعى طوال عقود إلى الإبقاء على احتكارها لدعم الجماعات الإسلامية الراديكالية المشابهة للوهابيين، وليس كل هذه الجماعات عنيفة، وذلك على أمل منع الآخرين من الحصول على السيطرة ومنع الراديكاليين من مهاجمة المملكة العربية السعودية، وتبين قصة القاعدة كيف أخفقت هذه السياسة إخفاقاً واضحاً. إن الفرق بين المنهجين الإيراني والسعودي مرتبط ارتباطاً مباشراً بمصالح الدولة أكثر من ارتباطه بالاختلافات الإيديولوجية بين الإسلام الشيعي والسني. إن المصالح الجغرافية السياسية للدولتين هي في تنافس مباشر، بإسلام أو من دون إسلام.

والدول الأخرى التي تنافس بشكل أكثر تواضعاً في ميدان الوحدة الإسلامية هي باكستان، وليبيا، والسودان. وبدرجة أو بأخرى، على كل حال، فإن كل حركة إسلامية تقريباً تحتفظ بصلات مع الآخرين، وتقارن ملاحظاتها عن الأساليب التعبوية (التكتيك)، وتناقش القضايا الإيديولوجية والإستراتيجية. وتعمل بعض الحركات، وأوضح ما يكون ذلك في الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية، بصفتها منظمات دولية ولها أحزاب فرعية مستقلة استقلالاً ذاتياً في عدد من البلدان، وكلها تبقى على اتصال مباشر ببعضها .ولا ينبغي أن تؤخذ هذه العلاقة بوصفها علاقة مؤذية حين تكون الحركات غير عنيفة، لا ينبغي أخذها بأكثر مما تؤخذ الاشتراكية الدولية

باعتبارها منبراً لأحزاب العالم الديمقراطي الاشتراكي لتقارن ملاحظاتها وإستراتيجياتها.

الهجوم الإيديولوجي على أنظمة الحكم الإسلامية الأخرى

الإسلام السياسي وهو في السلطة يقدم أيضاً الأساس الإيديولوجي للهجمات الكلامية على الدول الإسلامية الأخرى وذلك باستهداف الشرعية الإسلامية لأنظمة الحكم المجاورة. فإيران والسودان في أيامهما الأولى انتقدا كلاهما أنظمة الحكم المجاورة انتقاداً حاداً بوصفها غير إسلامية، أو حتى غير شرعية. وكانت طالبان في أفغانستان أكثر تحفظاً إلى حد بعيد في هذا الشأن وأقل توجهاً إلى الناحية الدولية.

وعلى العموم، يكون من الأصعب على حركات الإسلاميين وهي خارج السلطة أن تتولى القيام بتحركات مهمة ضد أنظمة الحكم المجاورة لأن هذه الحركات تفتقر إلى موارد الدولة لتساندها. والإخوان المسلمون في مصر يعبرون عن الدعم الكلامي للحركات المنتسبة إليهم في البلدان الأخرى عندما تكون تلك الحركات في نزاع مع الدولة المحلية. ومنظمة الإخوان المسلمين كانت تتهم بشكل متكرر أيضا بتمويل حركات إسلامية أخرى في العالم الإسلامي - وهي حركات ليست بالضرورة راديكالية أو عنيفة. والجماعة الإسلامية في باكستان قدمت الدعم المالي لأحزاب تماثلها في بنغلاديش، ولبعض جماعات المجاهدين في أفغانستان، وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، بعد أن حرمت من النصر الانتخابي الذي أحرزته في عام 1991، كانت توجه النقد إلى الدول الأخرى التي تقمع حركاتها الإسلامية، مثل تونس ومصر.

وهكذا، فإن الإيديولوجية الإسلامية، مثل أي إيديولوجية أخرى، يمكن أن تستخدم على نطاق واسع أداة في العلاقات الدولية للهجوم، ولنزع

الشرعية، ولخلق وحدة في المقصد. وكما هو الحال مع كل الإيديولوجيات والمبادئ الأخرى، فإنها تطبق في الغالب تطبيقاً انتقائياً وفقاً للمصالح المباشرة للدولة أو للحركة.

خاتمة

لقد درسنا وظائف الإسلام السياسي المتعددة والمتنوعة والتي تمتد بعيداً إلى ما وراء جاذبيته في السياق الديني المحض. ومع ذلك فسيكون من الخطأ أن نفكر بالإسلام السياسي بوصفه مجرد نهاية واحدة من الطيف، والنهاية الأخرى منه هي"العلمانية" ففي السياسة الواقعية للعالم الإسلامي لا يكوّن هذان المفهومان بالضرورة استقطاباً قطعياً، ولا هما يمثلان بديلين متناوبين في نهاية الأمر يجب أن يختار بينهما المسلمون. والعديد من وظائف الإسلامية التي نوقشت آنفا تستطيع أن تظهر، وهي تظهر فعلاً، بوصفها وظائف الإيديولوجيات الأخرى كذلك - كالقومية، والشيوعية، والليبرالية، على سبيل المثال. ويظهر الإسلام السياسي في أشكال عديدة ويمكن أن يكون مسالماً أو عنيفاً، ديمقراطياً أو مستبداً، راديكالياً أو معتدلاً، تقليدياً أو عصرياً. والحركات العلمانية يمكن أن تكون على نحو مساو راديكالية، أو عنيفة أو عنصرية أو مستبدة كذلك. وبالتأكيد فإن معظم المسلمين لا يفكرون بالأحزاب الإسلامية بوصفها البديل للأحزاب العلمانية، ولكنهم بدقة أكبر يفكرون بها بوصفها واحداً من خيارات سياسية عديدة، يجب أن يحكم عليها على أساس برنامجها وفعاليتها الحاضرة.

إن الثقافة السياسية في العالم الإسلامي اليوم تضع أقصى التشديد على قيم رئيسية معينة: العدالة الاجتماعية، والحاجة إلى البوصلة الأخلاقية، والمحافظة على الثقافة الإسلامية، واستعادة القوة والكرامة

للعالم الإسلامي، والقوة ضد القوى المهددة الخارجية، وشرعية الحكومة، والرفاه الاجتماعي، والعدالة الاقتصادية، والحكومة النظيفة الفعالة. ومع ذلك، فعلى مستوى الجمهور العام فإننا لا نرى حواراً متركزاً على الرغبة والتفضيل النسبي لدولة إسلامية في مقابل دولة علمانية. هذه ليست هي المسألة الحقيقية. والحوار الحقيقي هو حول أي نظام حكومي أو أي حزب سوف يسهل الحصول على هذه القيم والغايات الرئيسية.

وبهذا فالإيديولوجيات المتنافسة قد تعرض في نهاية المطاف البرامج نفسها تقريباً، على الرغم من أنها تتحقق جزئياً بوسائل مختلفة وباستخدام لغة مختلفة. فجدول الأعمال العلماني يتحدث إلى حد كبير بمعجم غربي هو ملكية نخبة صغيرة متغربة. وإن كانت غاباتها مشابهة لغايات الإسلاميين، فإن بلاغتها لا ترن بين الجمهور العام مثلما ترن بلاغة الإسلام. ومع ذلك، فإن الجمهور الأوسع، لن يختار من بين الأحزاب المتنافسة على أساس الإسلام في حد ذاته، ولكنه سيختار على أساس قيادة الحزب، أو الأيدي النظيفة، أو قدرته على تحقيق الوعود. إن الجمهور معتاد على استخدام معجم الأحزاب الإسلامية في التعبير عن هذه الغايات.

ولا ينظر إلى الإسلاميين تلقائياً بوصفهم الحملة الأصلاء للقيم الإسلامية في كل النواحي. هم أيضاً عليهم أن يثبتوا أنفسهم. هناك بشكل واضح مسحة ذرائعية عملية في الكثير من التفكير السياسي في العالم الإسلامي. فإذا كانت إيديولوجيته قد "جربت من قبل" وفشلت، فإن هذا سوف يدفع الناس إلى تجريب بديل لها. وعلى سبيل المثال، فإن هزيمة الدول العربية القائدة في الحرب العربية - الإسرائيلية في عام 1967 خدمت بصفة حافز لإدراك أن القومية العربية قد "جربت ووجدت قاصرة" من حيث هي وسيلة لمواجهة التحدي الإسرائيلي، ولتقوية العالم العربي،

ولجلب الحكم الصالح، و لرفع مستويات المعيشة. وهذا فتح الفضاء للبديل الإسلامي. وفي تشرين أول/ أكتوبر 1999في باكستان كان تولي العسكريين للسلطة مدعوماً في جزء منه بالإدراك الشعبي أن "الديمقراطية جربت" وهي "لم تنجح". و"الإسلامية قد جربت" الآن في إيران، والسودان، وأفغانستان ولم تنجح (على الرغم من أن إيران ما تزال تتطور ديمقراطيا) مطلقة بذلك شرارة السعي إلى منهج بديل في هذه البلدان على المستوى الشعبي. وما من واحدة، طبعاً، من هذه الإيديولوجيات قد جربت في الحقيقة ووجدت قاصرة، إن تفسيرها وتطبيقها فقط تحت مجموعة معينة من القادة والظروف قد اختبر وشوهد يفشل. إن الإيديولوجيات قد تكون معيبة أو قد لا تكون، ولكن القيادة، والتطبيق، والتفاصيل هي كل شيء.

و هكذا فإن الخبرة السياسية هي مقرر رئيسي في التأثير على اختيار الناس للإيديولوجية "التالية" أو الحزب "التالي" الذي يصوتون لصالحه. وفي معظم الدول ينظر إلى الإسلامية بوصفها لم تجرب ولذلك فهي تتمتع بميزة إضافية وهي عدم وجود تاريخ لسجل أدائها أو إنجازاتها، وبناء على ذلك عدم وجود ممارسات ثقيلة وزائدة تحملها معها. وزيادة على ما تقدم، تفهم الإسلامية في كل دولة بوصفها مختلفة عن غيرها بسبب الطبائع المختلفة للأحزاب، ولقياداتها، ولحراكياتها (لديناميلتها) السياسية، وكل ذلك ينظر إليه بالمقارنة مع الظروف المحددة لكل بلد. وحين يكون الإسلام السياسي قد تمت "تجربته" في بلد معين، فإن من المرجح أنه هو أيضاً سيكون قد حقق مجموعة مختلطة من النتائج التي يمكن أن تناقش عندئذ وتقوّم من الآخرين، ولن يبقى ممتلكاً لخاصية الجِدَّة والجاذبية وعدم التجريب التي يمتلكها اليوم. ولكن الناس لن يكونوا مقبلين على اختيار الإسلاميين لأن الناس يريدون دولة إسلامية بقدر ما يريد الناس نتائج ستحقق غايات أخرى ينشدونها، ومن جملتها قضايا تتصل بالأخلاق

وبالتراث الديني. ولكن لا شيء يستطيع أن يجعل الإسلامية تبدو غير مغرية أسرع من توليها لمهمة غير ناجحة في السلطة. وباختصار، هناك عدد من المظاهر المهمة للإسلام السياسي:

- حين يجد الدين في السياسة بوضوح بعض الصدى لدى الجمهور، فإن هذا مؤشر على أن الدين يفي بحاجة معينة لا يجري الوفاء بها بغير الدين بشكل فعال من الأحزاب السياسية أو من الإيديولوجيات الأخرى.
- تحيط الإسلامية بطيف عريض، وهو ليس بالضرورة طيفاً متماسكاً أو منسجماً عبر الحركات، وليس توحيدياً، وتكون الحركات المتنوعة أحيانا في نزاع حتى مع بعضها.
- معظم هذه الحركات تميل إلى أن تكون تقدمية من الناحية الوظيفية - أي أنها، مهما تكن الإيديولوجية، تعمل وظيفياً من أجل التغيير أكثر منها لدعم الحالة الحاضرة، وهي تدخل أفكاراً سياسية حديثة وممارسات سياسية ولو كانت في زي إسلامي.
- يختلف الإسلاميون حول الأسبقيات التي يجب أن يولوها للغايات المتنافسة من التحرير الوطني، ونشر الديمقراطية، والدفاع عن المجتمع، وتغيير نظام الحكم، والإصلاح، والدفاع عن الإسلام، وجداول الأعمال الأخرى.
- هناك تناقضات كبيرة بين الإيديولوجية والممارسة من الإسلامية وهي خارج السلطة وبين الإسلامية وهي داخل السلطة - وهذا يعكس مأزق أي برنامج إيديولوجي في السلطة يجب عليه أن يوازن بين مصالح البلد، ومصالح الدولة، ومصالح الحركة الإيديولوجية نفسها.
- الراديكاليون والمعتدلون كلاهما داخل الحركة الإسلامية يسعيان إلى استغلال مجموعة التفكير نفسها وإلى ترشيد نشاطاتهما، وإن كان ذلك بسياسات مختلفة اختلافاً تاماً.

- إن المدى الواسع للنشاط السياسي والاجتماعي يجعل من الأصعب دوماً أن نقول ما هو على وجه الدقة الإسلام السياسي. سوف تختلف كل حالة عن غيرها. ولذلك، يجب على الحكومات الغربية أن تقلل التشديد على كون مجموعة معينة من الإسلاميين أو من غيرهم وتركز بدلاً من ذلك على ما تفعله المجموعة في الواقع.

يغطي الإسلام مدى واسعاً من الأدوار والمواقع إلى الحد الذي يحول دون التلخيص في كل مفرد منسجم. هناك بكل بساطة إسلاميات مختلفة أو وجوه مختلفة من الإسلامية. وحين ترى الإسلامية في هذا الضوء، فإن معظم المحاولات الغربية لوصف الإسلامية هي لا محالة مفرطة بالتبسيط وانتقائية، وهي في الغالب مقاربة لصورة الكاريكاتير أو أسوأ من ذلك، وهي من الناحية التحليلية غير مساعفة.

فإذاً، إن من الواضح أن من غير الصحيح أن نفكر بالإسلام السياسي بوصفه إيديولوجية ثابتة يجب أن تُقبل أو أن تُرفض بوصفها كُلاً. إن الإسلام السياسي لا يقدم أي مجموعة من البرامج المنهجية أو الشاملة التي يمكن التنبؤ بها، أو المؤسسات أو نمط القيادة - وذلك باستثناء الدعوة المنتظمة، القريبة من الإلزامية إلى إقامة "حكومة إسلامية" أو إقامة "دولة إسلامية". وما تعنيه هذه التعابير بشكل دقيق أمر غير معروف لأن التاريخ لم يشهد أبداً دولة إسلامية حقيقية حتى هذا التاريخ. والأحزاب المختلفة تفسر المفهوم تفسيرات مختلفة.

وما يعترض عليه الغرب أشد الاعتراض حول حفنة من الدول الإسلامية اليوم على أي حال ليس هو في الحقيقة السياسات المحلية المتصلة بالشريعة - وهو أمر لا يؤثر في الغرب إلا قليلاً - ولكن ما يعترض عليه الغرب هو المضامين التي تتصل بالنظام الدولي، وهو نظام لا ينشأ

مباشرة من مبادئ الإسلام وإنما ينشأ من التنافس الجيو سياسي. وفي هذا الخصوص يتحمل الغرب، وخصوصا الولايات المتحدة، مسؤولية مساوية عن الكيفية التي وضع بها طابع العلاقات الثنائية الأولى مع الدول الإسلامية فيما هو عادة إيقاع رقصة المريب.

وفي النهاية هناك القليل من الدقة أو القيمة في التفكير بالإسلام السياسي على أساس أنه بالدرجة الأولى إيديولوجية محددة كما يزعم كثيرون. إن احتضان الإسلامية لمثل هذا الطيف الواسع من جداول الأعمال يوحي بأننا نتعامل هنا مع شيء هو أبعد تخلخلاً وأبعد غموضاً من الإيديولوجية المحددة. الإسلامية في الحقيقة تنوع من الحركات السياسية، والمبادئ السياسية، والفلسفات السياسية التي تستمد الإلهام العام من الإسلام ولكنها تنتج جداول أعمال مختلفة وبرامج مختلفة في أزمنة مختلفة، وهي في الغالب متنافرة تماماً. إن الإيديولوجية تعبير أدق إلى حد بعيد وأكثر انسجاماً من أن ينطبق على هذا التنوع من الحركات، وذلك على الرغم من أن بعض أشد الحركات تطرفاً تنتج فعلاً شيئاً ما قريباً إلى الإيديولوجية، مهما يكن ضحلاً. من الشائع، مثلاً، مقابلة الإسلامية والديموقراطية الليبرالية. ومع ذلك، فهما ليسا أبداً بالضرورة على طرفي تعارض من الطيف السياسي. فالإسلامية من ناحية جوهرية تقدم أداة ثقافية إسلامية للتعبير عن تنوع واسع من الحاجات الاجتماعية والسياسية. وشكل التعبير الإسلامي الذي يتم تبنيه محلياً يعكس الثقافة السياسية المحلية وحاجات وطموحات ذلك المجتمع المعين تحت قيادة محددة في زمن محدد. إن الإسلاميين سيكونون أكثر قومية وانزعاجاً نحو الغرب، بالتأكيد شبه الكامل، ولكنهم على الأرجح سيكونون ذرائعيين عمليين هنا كذلك إذا لم يشعروا أنهم يواجهون تحدياً وجودياً من الولايات المتحدة.

إن الإسلامية في رؤيتها للعالم قادرة، إذاً، على أن تتخذ تنوعاً من الأشكال السياسية. وما من واحد من هذه الخيارات هو بالتعريف مشمول

أو مستبعد بالإشارة، ببساطة، إلى الإسلام نفسه. وإن المواقف التي تتخذها معظم حركات الإسلاميين في تنوع من القضايا السياسية هي مواقف ليست فريدة للإسلامية. وتنشأ هذه المواقف في العالم الإسلامي من دوافع أعمق للخبرة الثقافية لذلك البلد الإسلامي الذي يستطيع في الواقع أن يتضمن انحيازاً ضد الغرب مستنداً إلى خبرة الماضي.

إن ديموقراطية ليبرالية مسلمة، على سبيل المثال، قد لا تكون أقل حماسة في الدفاع عن مصالح المسلمين، وتقاليدهم، وقيمهم ضد العدوان الأجنبي. (لاحظ كيف أن فرنسا واليابان تدافعان دفاعاً عنيفاً عن ثقافتهما الخاصة بكل منهما) ألا ينبغي للديموقراطية الليبرالية المسلمة أن تعترض اعتراضاً مساوياً على السياسات الأجنبية الاقتصادية التي ينظر إليها بوصفها سياسات مهددة لمصالحها الخاصة، مثلما تعمل الولايات المتحدة بالضبط عندما ترد برد فعل خشن على سياسات اقتصادية يابانية معينة أو سياسات اقتصادية معينة للاتحاد الأوروبي؟ إن الليبراليين المسلمين يتقاسمون الكثير من جدول الأعمال المحلي للإسلاميين في قضايا الإصلاح، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، والمجتمع المدني، والحكومة المسؤولة، وحقوق التمثيل السياسي، والحرية الدينية من الدولة.

وعلى هذا، ففي الوقت الذي تتطور فيه أحزاب الإسلاميين فإنها في طور امتصاص العديد من العناصر البرامجية المختلفة، وهذه العناصر قد تصل في نهاية الأمر إلى احتضان عناصر كبيرة من الليبرالية الديمقراطية بوصفها وسيلتهم السياسية المفضلة في إنشاء بناء الدولة. وبعض الإسلاميين يجادلون في المسألة من قبل الآن. ولكن بعضهم يتحرك في الاتجاه المعاكس نظراً إلى أن رؤيتهم الضيقة والضغوط المحلية تدفعهم نحو الرجعية، وعدم التسامح، والراديكالية وحتى نحو العنف. إن تنوع تعبير الإسلاميين هو أكثر ما يستوقف الأنظار وهو كله في طور التطور والتغيير.



استقطابات الإسلاميين

ينمو طيف فكر الإسلاميين دوماً نمواً أوسع وأكثر تنوعاً - وهو تطور إيجابي نظراً إلى أنه يفتح الباب لحوار داخلي أكبر، ولتطور أكبر، ولتدبر أكبر في المسار المستقبلي لسياسات الإسلاميين.

وأنا أستخدم تعريفاً واسعاً للشخص الإسلامي ليدل على أي شخص يعتقد أن الإسلام يمتلك شيئاً مهماً ليقوله حول الكيفية التي يجب بها أن تتكوّن الحياة السياسية والاجتماعية، ويحاول هذا الشخص أن ينفذ ذلك التفسير بطريقة من الطرق. والإسلاميون، وهم يعكسون تفسيرات متعددة، يختلفون سياسياً عبر طيف واسع. وتتفاوت الحركات في قبولها أو رفضها للعنف، وفي اختيارها أن تعمل علناً أو سراً، وفي الاستعجال الذي يصرون فيه على أن التغيير يجب أن يأتي في أثنائه، وفي درجة الانشغال السياسي الذي يتابعونه داخل النظام، وفي المؤسسات التي يبنونها ويعملون منها، وفي تفضيلهم إما للنخب أو للبنية الجماهيرية، وفي طبيعتهم الإيديولوجية أو الذرائعية العملية، وفي درجة مرونتهم في الوصول إلى غاياتهم، وفي درجة الشفافية والديمقراطية في إجراءاتهم الداخلية. وهذا يصح على الحركات السياسية العلمانية بقدر ما يصح على الحركات التي تستند إلى الدين.

معظم التحليلات التي محّصت الحركات الإسلامية تزخر بشكل طبيعي بالإشارات إلى المدارس المتنوعة، والاتجاهات المتنوعة، والفروع المتنوعة. وهناك معايير مختلفة تمثل مواقع عديدة مختلفة على طول الطيف. والعديد من التعابير يتداخل أو هو غير دقيق، وهي تعابير تستخدم أنواعاً مختلفة من المقاييس في تصنيفاتها. ومثلما هو الحال في المسيحية البروتستانتية، فإن تعريف الاختلافات الموجودة بين الطوائف المتنوعة ليس أمراً سهلاً أو ليس هو دائماً قاطعاً واضح الحدود، ويمكن للتعاريف أن تتداخل. والهدف الرئيس لهذه المناقشة هو أن تقترح ما يقرب إلى حد ما من سلسلة المدارس والأفكار موضع النقاش، وخصوصاً على طرفي الطيف - الأصوليون والإسلام الليبرالي.

إن المجموعة المعروفة أكثر من غيرها من المجموعات داخل الإسلام هي التقليديون، وهم الذين يقبلون الإسلام من حيث الأساس كما تطور تاريخياً في كل ثقافة محلية. وهم على وعي بالتراكمات السابقة للإسلام أو الممارسة المحلية في الممارسة اليومية للدين، ولكنهم يقبلون هذه التراكمات والممارسات طالما كانت غير مخالفة جهاراً للإسلام بطبيعتها. ولا يمكن اعتبار التقليديين من الإسلاميين، وذلك لأنهم لا يمتلكون جدول أعمال محدد للتغيير السياسي، ولا يجهدون في السعي إلى إحداث تغيير جذري في النظام، وهم على وجه العموم يقبلون السلطة السياسية الموجودة بوصفها الحقيقة الواقعة للحياة. ويحمل التراث الطويل للإسلام في تفكيرهم أهمية كبيرة. وكما يشير جون ڤول فإن التقليديين (أو المحافظين) يحاولون أن يمسكوا بالغطاء موضوعاً على التغيير السريع جداً، وهم يمثلون قوة محافَظَة وصيانة، وعاملاً جوهرياً حاسماً في الانسجام والاستمرارية للثقافة وللمجتمع في أزمنة الاضطراب. ولكن هذه المدرسة سوف تتكيف أيضاً مع الظروف الجديدة حين يكون ذلك ضرورياً للإبقاء على الإسلام حياً.[1]

ومن جهة أخرى، فإن الأصوليين ليسوا تقليديين، وهم يعارضون الحالة الراهنة، ويمثلون من بين الإسلاميين العنصر المحافظ أكثر من غيره من العناصر. وهم يجهدون في السعي إلى تصحيح (سوء) الفهم المعاصر للإسلام، وإلى العودة إلى النصوص الأصلية (القرآن الكريم والحديث الشريف) لفهم الدين كما هو مكتوب حرفياً لجميع الأزمان. وهم يمثلون الالتزام الصارم بقواعد الدين.[2] وتمثل هذه الحرفية سعياً نحو النقاء في ممارسة الإسلام. وهم عادة ينشدون تأسيس دولة إسلامية، على الرغم من أن من غير الواضح قطعياً كيف يجب أن تبدو تلك الدولة تماماً من بعد قبول القانون الإسلامي. ومعظم الأصوليين يبتعدون عن العنف، ولكن بعض الراديكاليين جداً منهم يستخدمونه.

وبالنسبة إلى الأصوليين فإن القانون هو المكوّن الجوهري أكثر من غيره من الإسلام، وهذا يقود إلى الإصرار الشديد على الشريعة، التي تفهم عادة فهماً ضيقاً. وهم يزاولون درجة عالية من المحافظة الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، فالأصوليون، مثل الإسلاميين الآخرين، هم أيضاً انتقائيون في اختيارهم لملامح الإسلام التي يسعون للتشديد عليها اليوم بوصفها جزءاً من جدول أعمالهم السياسية حين يكون لهم جدول أعمال. وهم مرتبطون ارتباطاً وثيقاً مع أشد أشكال الأصولية صرامة، وهي الوهابية، ويشار إليهم أحياناً باسم السلفية (إيمان الآباء المؤسسين للمجتمع الإسلامي). وهم يميلون إلى الشدة في عدم التسامح نحو فروع الإسلام التي لا تشاركهم حرفيتهم ويرمون الآخرين حتى باللاإسلام، أي، (بالكفر). وهؤلاء الأصوليون، الذين يشار إليهم أحياناً بالإحيائيين "يشددون على اللغة العربية بوصفها لغة الوحي، وعلى عدم شرعية المؤسسات السياسية المحلية (بوصفها مغتصبة لحاكمية الله)، وعلى سلطة الإحيائيين بوصفهم مفسري الإسلام المؤهلين الوحيدين، وعلى التعبير المبالغ فيه أحياناً عن التقوى الشخصية، وعلى إحياء الممارسات الموروثة من فترة صدر الإسلام".[3]

ويشدد الأصوليون على الطاعة الدقيقة الكاملة للإسلام الكامل المطلق ليكون المسلم مسلماً صحيحاً «...»(*). وهذا العنف في الاعتقاد هو في الحقيقة تفسير صارم، نظراً إلى أن الإسلام يقرر بشكل مطلق تماماً أن المسلم لا يحق له أن يحكم على صحة الاعتقاد الخاص لمسلم آخر، ويبقى الحكم حقاً خاصاً لله تعالى وحده.

وكلمة الإصلاح يمكن أن تشير إلى مفهومين مختلفين إسلاميين عريقين: المفهوم الأول هو التجديد وهو لا يعني إدخال عناصر جديدة قطعياً، ولكنه يشير إلى تجديد الأصل والمزيد من الفهم الصحيح للإسلام. والمفهوم الثاني الذي تعنيه كلمة الإصلاح لا يشير إلى الأفكار بقدر ما يشير إلى إصلاح المجتمع وأعرافه في سياق إسلامي.

ويناقش الإسلاميون المدى الذي يجب أن تمتد إليه رؤية الإسلام فوق الحياة. وبعض المحافظين يمضون من القناعة بأن الإسلام هو طريقة شاملة للحياة، وهو رؤية شاملة يتجاوز بها المقدس كل شيء ويشمل كل نواحي الوجود الإنساني. حتى أن أكثر الإسلاميين محافظة سيستخدمون كلمة دين العربية (din) في اللغة الإنجليزية بدل كلمة (ريليجن) لتدل على هذا الدين المتجاوز، لما وراء الدين التقليدي، والذي لا تعاش فيه حياة المسلم الحقيقية إلا حين يدخل الإسلام فقط في فهم الإنسان لكل الحياة والسياسة. إن الإصرار على أن الدين يصبغ كل نواحي الحياة هو تصريح بأن الإسلام يملي كل شيء. ولكن، إذا كانت كل نواحي الحياة مقدسة، فلاشيء بالفعل، إذاً، يمكن أن يُفرد بوصفه مقدساً حقاً. إن قلة من الإسلاميين تصر على هذا النوع من جعل التقديس شاملاً لكل الحياة.

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار سطرين لعدم مناسبته.

ويناقش هذه الكلمات علماء وإسلاميون مختلفون أو هم يستعملون كلمات أخرى ليميزوا بين التدريجات المتنوعة وميول الاعتقاد المتنوعة ومن جملتهم الإسلاميون الجدد، والإسلاميون الراديكاليون، والإسلاميون السلفيون، وآخرون. والأمر المهم هنا ليس هو أن على العلماء أن يتفقوا على المسميات، ولكن عليهم أن يتفقوا على أن هذه الأنواع المحددة من الظواهر المختلفة موجودة فعلاً، بغض النظر عن الكيفية التي قد يختار المرء أن يسمي هذه الظواهر بها. ومن المهم، أيضاً، أن نتذكر أن كل هذه الكلمات هي أفكار مجردة إيديولوجية عامة، وقليل منها يتوافق بشكل محكم مع الصورة الوصفية الكلية للفرد، وأن سلوك الإسلامي يستطيع أن يختلف اختلافاً مهماً اعتماداً على الظروف التي يكون الإسلامي موضوعاً تحتها. وهذه الظاهرة ليست أكثر غرابة من استخدام كلمات مثل ليبرالي ومحافظ، وراديكالي ومعتدل، وأن نتوقع أن يتلاءم كل سياسي غربي وينسلك في إطار تعريفي دقيق كامل التعريف. إن العالم الحقيقي يفوق التعريفات الأكاديمية. ولأغراض عملية فإن الوعي بهذا المدى من الاختلافات هو الأمر الذي يهم.

والاحتراسات نفسها تنطبق على الجانب التحديثي لطيف الإسلاميين. وعلى وجه العموم، يضع التحديثيون أكبر التوكيد على التفسير المعاصر للقرآن الكريم وللسنة النبوية المشرفة. والتفسير المعاصر يركز على وجه الخصوص النظر إلى كل اللغة في هذه النصوص بشكل صارم في السياق التاريخي لحوادث الفترة الزمنية، والتي يحاولون منها أن يستنتجوا المبادئ الأساسية السائدة التي تكون فوق الحوادث التاريخية المحددة والسياقات التاريخية المحددة وأعلى منها، واضعين السياق فوق النص. وهذه الدراسة للسياق يجب أن تمكن المرء من الإمساك بالجوهر الحقيقي، والشامل غير المحدود بزمان "لرسالة" الإسلام التي يمكن عندئذ أن تفسر وتطبق في

ضوء الظروف المعاصرة. والعناصر المهمة في هذا المنهج الرحيب ترى وحي الإسلام، وعلى وجه الخصوص تفسير النبي صلى الله عليه وسلم وتطبيقه للوحي على الحياة الاجتماعية بوصفه رسالة شاملة ولكنها رسالة مرتبطة ارتباطا لا فكاك منه مع جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي، وتعالج المشكلات المباشرة لذلك الزمان والمكان. أما فهم الرسالة الأرحب ومضامين ذانك الوحيين من أجل هذا اليوم فإنه يتطلب تفسيراً متدبراً متبصراً.

مثال ينطبق على الحالة: قول النبي صلى الله عليه وسلم إن لبس الحرير منهي عنه وغير مرغوب. في زمنه عليه السلام كان الحرير رفاهية كمالية للمباهاة في جزيرة العرب، وملابس الحرير اليوم في إندونيسيا، على سبيل المثال، شائعة إلى درجة الابتذال ولم يبق حاجة إلى معاملتها بوصفها لباساً غير مرغوب فيه. وبشكل مشابه، يناقش بعض المسلمين أن منع الرسول صلى الله عليه وسلم للفائدة كان في الحقيقة منعاً للربا (كما في المسيحية)، وأن منعه هذا للفائدة، عندما يؤخذ حرفياً من العديدين من المسلمين، لا علاقة له إلا قليلاً مع الفائدة البنكية الحديثة أو سعر النقد في السوق.

إن الحداثة الإسلامية تأتي في أشكال متنوعة. وكانت إحدى مدارس الفكر الإسلامي الفلسفي الرئيسية المبكرة والتي هُجرت منذ وقت طويل هي مدرسة المعتزلة العقلانيين. ومدرسة الفكر تلك تخضع حالياً للبعث وإعادة التفسير. والعقلانيون، كما يوحي اسمهم، يحاولون اليوم أن يعيدوا الفكر والعقلانية إلى مركز الفهم الإسلامي. إنهم يقومون بالعودة، ويعاودون فتح الاعتقاد الأساسي للمعتزلة أن الله تعالى منح الجنس البشري عقلاً ويتوقع منه أن يستخدمه في فهم رسالة الإسلام. والعقلانيون مستعدون لإدخال درجة كبيرة من الاجتهاد والتفسير في الفهم المعاصر للإسلام.

وعديدون من الإسلاميين يسعون إلى ربط الحاضر الإسلامي بالماضي الإسلامي ربطاً خلاقاً. وأحد أشكال هذا الربط هو المعروف في العربية باسم الأصولية، وهي ترجمة حرفية تقريباً لكلمة الأصولية في اللغة الإنجليزية (فندامينتالزم.(*)) فالأصوليون (أهل علم الأصول) أيضاً يحاولون العودة إلى الجذور الأولى أو أصول الإسلام، ولكن ليس من خلال تطبيقها الحرفي اليوم. وبدلاً من ذلك، يحاجج الأصوليون (أهل علم الأصول) في أن الحياة الإسلامية المعاصرة والممارسة الإسلامية المعاصرة يجب أن تؤخذا مباشرة من المبادئ الأصلية والممارسات الأصلية للإسلام كما يمكن أن يفهم تحت الظروف المعاصرة، وهم يرفضون الاستعارات الجديدة من الأفكار أو من الممارسة الغربية، ولكن لا يرفضون تفسيرات الإسلام المتلائمة مع الحداثة. وكانت مشكلتهم الرئيسية حتى الآن هي أن مجموعة الحوادث المسجلة من أيام النبي صلى الله عليه وسلم والمتوافرة لتخدم بصفتها سوابق هي حوادث قليلة جداً في العدد وفي التنوع لتخدم بصفة نماذج أو سوابق لتواجه المدى الضخم من المطالب المعاصرة للحياة الإسلامية. ونتيجة لذلك، كان الأصوليون (أهل علم الأصول) مجبرين على إبداع تفسيراتهم الخاصة للإسلام في القضايا المعاصرة التي لا يمكن بكل بساطة أن تستمد من سابقة إسلامية، وهم نتيجة لذلك، مزجوا منهجهم الفلسفي.[4]

(*) كلمة الأصولية كلمة ملتبسة عندما تترجم إلى العربية من اللغة الإنجليزية عن كلمة فندامينتالزم Fundamentalism. وذلك لأن هذه الكلمة تحمل في الإنجليزية معنيين:
الأول عام: ويعني الحركة أو وجهة النظر التي تلتزم التزاماً صارماً بالمبادئ الأساسية أو الأصلية.
الثاني خاص: الكلمة في الغالب في اللغة الإنجليزية بحرف كبير ويدل هذا المعنى على حركة منظمة شبه عسكرية بروتستانتية محافظة نشأت في الأصل في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وصدر القرن العشرين وفقدت زخمها في الثلاثينيات من القرن العشرين. وهي تؤمن أن الإنجيل معصوم عن الخطأ. وكانت مناهضة للبروتستانتية الليبرالية والعلمانية. وكلا المعنيين لا يتفق مع تعريف علم الأصول ولا مع عمل علمائه، ويزداد الأمر اختلاطاً إذا دخل الاتهام بالعنف وغيره "للأصولية".

ويمثل الليبراليون المسلمون شكلاً آخر من الحداثة وشكلاً من مدرسة كبيرة من التفكير، وخصوصاً في الأزمان الحديثة: "فالإسلام الليبرالي، مثل الإسلام الإحيائي، يعرف نفسه بالتعارض مع التراث المألوف ويعود إلى السابقة من فترة صدر الإسلام كي ينشد نزع الشرعية عن ممارسات اليوم الحاضر. ومع ذلك فإن الإسلام الليبرالي يعود إلى الماضي ليطلب منه باسم الحداثة، بينما قد يقال عن الإحيائيين إنهم يعودون إلى الحداثة (مثل، التقانات الإليكترونية) ليطلبوا منها باسم الماضي... ويحاجج التراث الليبرالي أن الإسلام، إذا فهم على النحو الصحيح، متلائم مع الليبرالية الغربية – أو هو رائد سابق لها". [5]

وعديدون من الإسلاميين الحداثيين يعترضون اعتراضاً شديداً على الإشارة إليهم باسم ليبراليين لأنهم يعتقدون أن هذا الاسم، في العالم الإسلامي على الأقل، يحمل دلالات ضمنية فوق المعنى الأصلي له، تشير إلى التساهل بلا قيود، واللامبالاة نحو الإيمان. ولذلك فهم يفضلون تعبير الحداثي أو المعتدل. وأنا أحترم اهتماماتهم، ولكنني أعتقد أن تعبير ليبرالي بالنسبة إلى القراء الغربيين هو أيضاً يمتلك بعض القيمة الوصفية".

وتبقى الصوفية تراثاً قديماً في الإسلام، وعلى وجه الخصوص على مستوى الشعب، ويشار إليها باسم التصوف. ويمكن أن ينظر إلى المتصوفة أو لا ينظر إليهم بوصفهم إسلاميين، وهو أمر يتوقف على درجة النشاط السياسي، ولكن معظمهم يركز على إيمان الجوهر الداخلي للإنسان. لقد أثبتت الصوفية أنها أسهل شكل من أشكال الإسلام منالاً للعديدين من الغربيين، وعلى وجه الخصوص في أعمال الشاعر الرومي(*)، ومما يبعث

(*) جلال الدين الرومي (1207– 1273) ولد في بلخ ومات في قونية شاعر صوفي وقاضٍ كتب شعره بالفارسية وأشهر أعماله المثنوي.

على الدهشة أنه أفضل الشعراء مبيعات في الولايات المتحدة. وتشدد الصوفية على القيم الروحية، والانجذاب والتصور المباشر إلى الله تعالى، وعلى قلب المؤمن أو المؤمنة وحبهما لله. ويضع المتصوفة أسبقية عالية على الإلهام وعلى الحب أكثر مما يضعون على القانون. ويمكن أن تصنف مجموعات عديدة بوصفها حداثية في اهتمامها في التعامل المباشر مع المشكلات الاجتماعية كما هي موجودة وفي وضع التشديد على كسب مهتدين إلى الإسلام من غير المسلمين من خلال هذا الشكل السهل المنال. والمفارقة الساخرة، هي أن الصوفية اليوم هم المهتمون بكسب مهتدين جدد للإسلام اهتماماً أكبر مما يبديه الإسلاميون الآخرون الذين يشدد معظمهم على تطهير الإيمان في صفوف المسلمين الموجودين. والطرق الصوفية تدير سلسلة كاملة واسعة من الإيمان والممارسة. وعلى الرغم من التوجه الصوفي فإنهم يستطيعون في الغالب أن يكونوا محافظين مثلما يكونون ليبراليين في منهجهم نحو المسائل الاجتماعية أو أن يكونوا منغمسين انغماساً جاداً في السياسة مثلما هو الحال مع بعض الطرق في تركيا، ومصر، والسودان، وفي بلدان أخرى. والأصوليون عادة معادون عداء شديداً للصوفية، ويرونها تراثاً مشوباً، يضم الإسلام مع ممارسات دينية محلية، ومدخولاً بميل نحو نزع التشديد على متطلبات القانون الإسلامي مع الانشغال بعبادة الأولياء، وهي أمور تسي إساءة بالغة إلى الأصوليين.

دعنا الآن ننعم النظر من كثب في هذين الاستقطابين من طيف الإيديولوجية الإسلامية: الراديكاليون الإسلاميون والليبراليون الإسلاميون. والمبادئ العقلية والمنطقية لكلا المجموعتين مهمة لمستقبل الإسلام السياسي.

الراديكالية الإسلامية

كل الراديكاليين الإسلاميين أصوليون - أي، إنهم يقبلون تفسيرات ضيقة، وحرفية، وغير متسامحة للإسلام، ولكن معظمهم يذهبون خطوة إضافية إما إلى ترويج رؤى طوباوية لدولة إسلامية تضم كل البلدان الإسلامية أو إلى الدعوة إلى العمل العنيف. والراديكالية الإسلامية تشغل قطاعاً صغيراً من المفكرين الإسلاميين ومن طيف الإسلاميين السياسي ولكنها تستمد أهمية كبيرة من نزعتها الحربية ومن أفعالها العنيفة أحياناً التي تستطيع أن تشمل أعمالا إرهابية كبيرة توجد لها مجموعة أصغر أيضاً من النشيطين مستعدة للقيام بها. من أجل هذا السبب، فإن من الطبيعي أن يجتذب الراديكاليون انتباهاً لا يتناسب مع حجمهم من الدولة ومن النظام العالمي.

لقد جرت العادة أن تسند المبادئ الأساسية للراديكالية والأساس الإيديولوجي لها إلى سيد قطب الإسلامي المصري في القرن العشرين، والذي كانت آراؤه ذات أهمية عميقة في تأسيس الرؤية الراديكالية الحديثة للإسلام. كان قطب عضواً في الإخوان المسلمين عندما كانت هذه الحركة ما تزال حركة راديكالية وعنيفة تحت ظروف مصر من الأربعينيات من 1940 إلى الستينيات من 1960، وقد استعار سيد قطب من العالم الإسلامي ابن تيمية الذي عاش في القرون الوسطى، مفهوماً لتصنيف المجتمع الإسلامي بأنه يعيش في الجاهلية أو في "حالة من الجهل"، أي، إنه مجرد من الإسلام الحقيقي. وفي الكتابة الإسلامية فإن لفظة الجاهلية "حالة من الجهل" كانت تشير في الأصل وبشكل صارم إلى مجتمع وثني قبل الإسلام في جزيرة العرب. ولكن لفظة الجاهلية "حالة من الجهل" في استخدام ابن

تيمية لأول مرة ثم في استخدام قطب هي الآن تطلق، ولها أثر الصدمة، على المجتمع الإسلامي المعاصر عندما يهمل رسالة الإسلام "الصحيحة" وما يزال يعيش بالفعل "في جهل". وبهذا فإن من الممكن للمجتمع الإسلامي المعاصر أن يدان بوصفه مجتمعاً "غير مؤمن")كافراً)، وهذا يقود إلى عملية تحريم أو لعن، أي (تكفير) للمجتمع. وحين ينظر إلى الدولة نفسها بوصفها عملياً واقعة في أيدي "غير المؤمنين") غير المتدينين، والفاسقين المنكرين للدين، والفاسدين، والمتبجحين من دمى الغرب)، تكون عندئذ كل الوسائل تقريباً مبررة للتغلب على الدولة بما في ذلك الصراع المسلح الذي يشيرون إليه في هذا السياق باسم الجهاد.

إن منظمات الإسلاميين الراديكالية التي تعمل من هذا السياق الفلسفي الأساسي إما أن تعلن الجهاد ضد الدولة نفسها، أو أن تدينها بوصفها كافرة (تكفير الدولة) وتنسحب أو "تهاجر" من المجتمع الملوث. ونحن نجد بعض التوازي المثير للاهتمام لدى الطوائف الراديكالية المسيحية البروتستانتية في وقت الإصلاح، هذه الطوائف التي اختارت أن ترفض شوائب الكنيسة المؤسسة والمجتمع المؤسس واختارت أن تعيش في "مجتمعات الله" المعزولة تحت قوانين مستمدة بشكل صارم من الإنجيل. حتى أن بعضها مارس العنف ضد الدولة.

إن أحد المبادئ الأساسية للراديكاليين هو مفهوم الجهاد بوصفه "العمود السادس" للإسلام، وهو مفهوم أشاعه في الخمسينيات من 1950 عبدالسلام محمد فرج في مخطوطته: الفريضة الغائبة. وتحث هذه الأطروحة المسلمين على القيام بالجهاد المباشر (الصراع، العنيف أو غير العنيف) ضد أعدائهم كي يسعوا من أجل إنشاء أمة موحدة. وإن أولئك الذين يرفضون القانون الإسلامي من أجل القانون الغربي هم مرتدون

وأعداء. إن الجهاد الدائم ضد الدولة الكافرة - وهي دولة يديرها شخص يزعم أنه مسلم ولكنه ليس صادقاً للإسلام - هو أعلى فريضة وهو الحل الوحيد لإنشاء المجتمع الإسلامي. ووجوب أن يدار الصراع ضد الدولة المسلمة المشوبة أو ضد مصدر مساندتها ودوامها، وهو الولايات المتحدة، هو موضوع حوار إيديولوجي. وقد قاتل الجهاد الإسلامي في مصر في البداية بشكل صارم ضد الدولة المصرية بينما رأى أسامة بن لادن الولايات المتحدة بوصفها الجذر والمصدر «...»(*). ويعتقد هؤلاء الراديكاليون أن الفشل في الانشغال في الجهاد وتقوية العالم الإسلامي هو السبب الأول لضعف المسلمين اليوم.[6]

ويمكن أيضاً تقسيم الراديكاليين إلى الذين لهم توجه فوق قومي والذين يرون أن السياسة المحلية داخل بلدهم الخاص هي الساحة الأولى للعمل. إن الذين تكون غايتهم الدافعة هي بناء أمة موحدة سياسياً شاملة للبلاد الإسلامية هم عادة منتشرون تماماً، ويكوّنون حركات وليس أحزاباً، ولذلك فهم ليسوا لاعبين في السياسة الرسمية للدول المفردة. وهم يميلون إلى العمل تحت الأرض، وليس العمل المعلن، وذلك في جزء منه بسبب قمع الدولة لحركاتهم. وفي الوقت الذي يود معظم الإسلاميين أن يروا أمتهم أمة موحدة سياسياً، فإن هذا يبقى مثلاً أعلى بعيداً وربما غير قابل للتحقيق ولذلك فإن سلوكهم تبعاً لذلك محلي، وعملي، ومن هنا فهو ذرائعي عملي وغير طوباوي. وكثيرون يرون ظهور الأمة لا بوصفها دولة مفردة ولكن بوصفها منطقة ذات ثقافة تتقاسمها بوعي ذاتي يعمل في تفاعل واسع على مستويات متنوعة.

وليست كل الحركات فوق القومية هي بالضرورة حركات عنيفة أو راديكالية في قبول الوحدة الإسلامية الشاملة ورفضها للدول الموجودة.

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار ثلاث كلمات.

فبعضها، مثل الإخوان المسلمين وشقيقتها في جنوب آسيا منظمة الجماعة الإسلامية، مرتبط في تمثيل موجود في بلدان إسلامية متعددة، وهي مع ذلك اتجاه مجرى التفكير العام بين الإسلاميين ولا يمارس العنف. (واستثناء من ذلك حماس في فلسطين، وهي فرع من الإخوان المسلمين في صراع تحرير وطني ضد احتلال أجنبي غير مسلم، وهي الحالة التي يكون فيها العنف مبرراً على نطاق واسع في نظر كل المسلمين).

إن الآراء الراديكالية والأصولية من الناحية الفكرية والعملية تفشل في أن تصل إلى توافق مع الفكر المعاصر ولا تقدم إلا حلولاً قليلة للمشكلات البارزة التي يواجهها المسلمون. وسوف تواجه هذه الآراء لا محالة التهميش لدى المجتمعات الإسلامية التي تسعى إلى الحصول على أجوبة أصيلة قابلة للعمل لمشكلاتهم. ولكن ذلك لا يعني أن أفكارهم في المدة الفاصلة قد لا تصيب مشاعر لدى المجتمعات الإسلامية الناقمة المحبطة وتصير أداة لظلاماتهم وتعبيراً عن العجز السياسي، وتقود بذلك إلى عنف محتمل خطير.

بعض المحافظين الإسلاميين من أصحاب الخط المتشدد يحاجّون في أن واجبهم هو أن يكافحوا ضد تلك الصياغات الليبرالية للإسلام بالضبط التي يقترحها الإصلاحيون وكثيرون من الغربيين، وهم يُصِرّون على أن الإسلام والأمة لن يفلحا إلا من خلال الالتزام الوثيق بأسس الإسلام وفي المعارضة لاتجاهات العالم الحداثية، والعلمانية، والعولمية التي صممت لإضعاف الإسلام. وهم يرون أن "إصلاح" المسيحية وصبغها بالليبرالية، على سبيل المثال، أسهم مباشرة في انهيارها الاجتماعي. وهم يسألون إن كان من المناسب للدين أن "يتوافق مع الحقائق الواقعة" للمجتمعات المعاصرة إذا كانت تلك المجتمعات في نظرهم مجتمعات متدهورة أخلاقياً أو هي فاشلة.

إن عصر الإسلام الراديكالي أبعد عن أن يكون قد انتهى نظراً إلى أن الظروف السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية المعاصرة تخدم في خلق بيئة تبعث على الراديكالية في العالم الإسلامي وهذا ما يسهل تجنيد الأفراد المصابين بالاغتراب الجاهزين لتنفيذ أعمال عنيفة.

المبادئ الأساسية للإسلاميين الليبراليين

إن طريقة التفكير الليبرالية، والحديثة، والمنفتحة ليست بعد هي الاتجاه المهيمن بين الإسلاميين في العالم. ولكن هذا الاتجاه ينمو مع الزمن، وعلى وجه الخصوص مع تنامي الحاجة إلى الاستجابة الخلاقة للحقائق الواقعة وللتحديات التي تواجه المجتمع وتصير أكثر وضوحاً من ذي قبل.

وحداثة الإسلاميين تمثل منهجاً تحليلياً، لا مجموعة محددة من الاعتقادات، وتستطيع أن تختلف في النتائج. والحداثة الإسلامية، في حد ذاتها، تقع في النهاية المقابلة من الطيف بالنسبة إلى الأصولية من حيث استعدادها لتكبّر التفسير والاجتهاد إلى أقصى الحدود لتشتق فهماً جديداً لنصوص الإسلام. وكلا الأصولية والحداثة ترجع إلى الجذور في إصرارها على تغيير فهم الإسلام، ولكن منهاجيهما يختلفان اختلافاً واسعاً، ويصلان إلى استنتاجات تختلف اختلافاً حاداً وتحتضنان ممارسات تختلف اختلافاً واضحاً.

إن المنهج الحديث والتعددي للإسلاميين يقبل القيم شبه الشاملة المتصلة بالديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتعددية، والمجتمع المدني النابض بوصفها قيماً متوافقة توافقاً كاملاً مع الإسلام، وهي ملازمة ومطبوعة في التعددية الثقافية الأصيلة الخاصة بالإسلام. ويحاجج الليبراليون الإسلاميون في أن هذه القيم، وببساطة، ما كانت لتستطيع أن تبرز على مدى القرون حين كانت القيم الدولية مختلفة وحين كانت البنى الدينية وبنى السلطة في العالم الإسلامي في أيدي أنظمة حكم استبدادية فسرت

القانون الإسلامي لمصلحتها الخاصة. وغايتهم الأولى هي إعادة تفسير النصوص لخلق فهم حديث للإسلام متوافق مع أكثر القيم السياسية عصرية.[7]

وقد يختلف دعاة المنهج الحداثي للإسلام فيما بينهم على غاياتهم، ولكنهم يتفقون على الدعوة إلى الحرية الفكرية التي تسمح باستكشاف كل نواحي الإيمان من أجل الوصول إلى فهم أفضل له، ومن أجل تحسين المجتمع الإسلامي ونظامه السياسي. ويسعى المسلمون الليبراليون أو الحداثيون من الناحية المثالية إلى توليد أفكار سياسية جديدة من الإطار العملي الإسلامي نفسه. ولكنهم يدركون ويعترفون أيضاً أن الخبرة الغربية تستحق الدراسة الدقيقة نظراً إلى أنها تمتلك من قبل مجموعة صلبة من التفكير السياسي سبق أن تطورت على مدى القرون، وهي مجموعة تكملها مجموعة أخرى تساويها في الثراء، من الخبرة الذرائعية العملية في تطبيقها المؤسسي. وفي الوقت الذي قد تكون فيه النماذج الغربية قاصرة عن الكمال، فإن هذه المجموعة من الفكر والخبرة تتوجه إلى العديد من المسائل نفسها التي يشتبك المسلمون أنفسهم معها. وفي الواقع، فإن هذه الأفكار ليست بالضرورة "غربية" من حيث هي، نظراً إلى أنها تبني على الفكر السياسي لألفيات متعددة، وتستمد من التراثات المتنوعة. وهي تمثل التطور الفكري والإرث الشامل لكل البشرية. ولكن تصادف أن ازدهرت هذه الأفكار والمؤسسات في شكل حديث في الغرب بسبب ظروف ثقافية محددة وظروف تاريخية محددة. ويستطيع الإسلاميون الحداثيون أن يتبنوا العديد من هذه القيم بوصفها قيماً شاملة، ولكن هذه القيم تلقى المعارضة من العديدين من المسلمين المحافظين المرتابين بالأصل "الغربي" لهذه الأفكار. ليس هناك من سبب يمنع المسلمين من أن يعملوا ليجدوا مسارات إسلامية تتجه إلى الغايات نفسها التي يعجبون بها في الحكم الغربي. ويذكر بعض

الإسلاميين أن دستور الولايات المتحدة يأتي حتى الآن أقرب ما يكون من أي وثيقة تقترب من الشكل الذي يعتقدون أن على الدولة الإسلامية المثالية أن تشبهه.

وعندما يحاول الإسلاميون الحداثيون أن يعيدوا فتح القنوات الضامرة من الفكر الإسلامي الديني والفكر الإسلامي السياسي، فهم يوفرون مبادئ أساسية واضحة للكيفية التي يبررون ذلك بها. والخط الإجمالي لدعوى الإسلاميين الحداثيين ومجادلتهم هي على الوجه التالي:

- لقد أنعم الله على البشرية بقوة الفكر، ورشاد العقلية، وحرية الاختيار، وقصد بها تعالى بوضوح أن يستخدمها بنو البشر حتى مع المخاطرة بالوقوع في الخطأ من حين إلى آخر.
- يجب على كل فرد أن يجد طريقه إلى وعي معرفة الله تعالى ومعرفة رسالة الإسلام. لا يمكن إكراه أحد على الإيمان. ولا تستطيع الدولة أن تفرض الرسالة الدينية على الأفراد (فالقرآن يقول: لا إكراه في الدين). وإن فهم رسالة الله تعالى والاستعداد للعيش وفق طريقه لا يمكن أن يأتي إلا من خلال الوعي الشخصي، والاختيار، والقناعة. وإن اتباع الشعائر الإسلامية تحت الإكراه يدمر معظم ميزة هذه الشعائر وقيمتها بالنسبة إلى الفرد لأنها شعائر لم يتم اختيارها بحرية ورغبة.
- الفهم الإنساني لرسالة الله تعالى في القرآن الكريم قد تغير ونما على مر الزمن، ولكنه لم يكتمل أبداً. ومثلما أن المعرفة والفهم اليوم لخلق الله تعالى وتدبيره هي أثرى مما كانت عليه في جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي، فإن البشرية سوف تمتلك فوق ذلك فهماً أفضل لرسالة الله تعالى في المستقبل أكثر من فهمها اليوم. وكذلك فسوف تكون مفهومة بطرق مختلفة وفقاً للحاجات، وللاهتمامات، وللظروف الخاصة بكل جيل من الناس.

- لا أحد يمتلك فهماً كاملاً لرسالة الله تعالى ومقصده. وبرغم التقدمات التي ستحدث، فلن يصل أحد أبداً إلى الفهم الكامل. ولذلك لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يمتلك احتكاراً للفهم عن الله تعالى ولفهم الإسلام، وفي الحقيقة، لا يمتلك أحد الحق لزعم مثل هذه الادعاءات، التي لا يمكن أن تكون إلاّ خدمة من المدعي لنفسه.
- إن الدولة الديمقراطية تقدم الفرص القصوى لحرية الدراسة، والمناقشة، وحوار الدين - وهي عملية تمكن الفرد والمجتمع على أفضل وجه من فهم رسالة الله تعالى وعلاقتها مع بناء المجتمع العادل.

والأداة الرئيسية في تحقيق فهم الإسلام في سياق الحياة المعاصرة هي من خلال الطريقة العريقة وهي الاجتهاد أو تفسير النصوص. فمنذ بداية الإسلام كان اجتهاد العلماء هو الوسيلة الأولى لتطبيق المبادئ الإسلامية الأساسية على الحالات الجديدة التي لم يسبق للإسلام أن عالجها من قبل قط، وذلك من خلال توسيع معناها الأول أو القياس عليها. وبعبارة أخرى، إذا كان ينظر إلى الخمر أنه محرم، فعندئذ تكون العقاقير النفسية المخدرة الحديثة بالقياس واقعة في هذا النوع. ولكن هناك حواراً يدور داخل الإسلام عن المدى الذي يستطيع الاجتهاد أن يتوسع إليه بالضبط أو يجب أن يتوسع إليه بالضبط ليصل إلى المسائل التي كانت تعتبر "محلولة" في السابق ومن طرف علماء المسلمين في الماضي. وكم تكون القراءة "الجديدة" للمسائل القديمة قراءة صحيحة؟ وإلى أي مدى يستطيع العلماء المعاصرون أن يعيدوا تفسير التفسيرات القائمة؟ إن العديدين من الإسلاميين الحداثيين يدعون أن التفسيرات السابقة من علماء الإسلام تفتقد أي سلطة ملازمة لها وهي موضع الاهتمام والاحترام فقط بوصفها انعكاساً للخبرة الإسلامية في الماضي. والتفسيرات السابقة غير ملزمة بأي شكل ولا هي بالضرورة ذات علاقة بالحاجات المعاصرة.

فهم الشريعة

ويدور حوار مساو في الأهمية يحيط بمركزية الشريعة في بناء المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية، ويعتبر فهم كلمة الشريعة نفسها في هذا الحوار ذا أهمية حاسمة مهمة. وفي القرآن الكريم تعني كلمة الشريعة "الطريقة" أو "المسار". وتقرر أن الله تعالى أنعم على كل دين، ومعلم، ونبي ومنحه "شريعة" أو مساراً نحو الفهم عن الله تعالى. وفي لغة القرآن ﴿... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة 48). (*) ولم يبدأ العلماء القانونيون إلا في وقت لاحق في التاريخ الإسلامي في استخدام كلمة الشريعة لتنطبق على مجموعة من الفقه الإسلامي، وتعليقاتها المتنوعة، وتفسيراتها المتنوعة. ومع ذلك، فالعديدون من الحداثيين يحاجّون في أن الفقه هو كله من صنع الإنسان، وكتبه العلماء المسلمون وفقاً لمدارسهم المتنوعة، واستناداً إلى أفضل فهم لهم للكيفية التي يجب أن يترجم وفقها القرآن الكريم إلى نظم من القانون.[8] ويحاجّ محمد سعيد العشماوي، وهو اختصاصي بالقانون المقارن والقانون الإسلامي في جامعة القاهرة، بالقول إن: "كلمة الشريعة كما هي مستخدمة في القرآن الكريم لا تشير إلى قواعد قانونية ولكنها بالأحرى تشير إلى طريق الإسلام المكون من ثلاثة تيارات:

1) العبادة.

2) والنظام الأخلاقي.

3) والتفاعل الاجتماعي [الكلمات المائلة مني]"[9]

وهكذا فالعشماوي وعديدون حداثيون آخرون يصرون على أن الشريعة مختلفة جداً عن الفقه الإسلامي، وأن الفقه يجب أن يعاد تفسيره من

(*) النص الإنجليزي يثبت الرقم 84 للآية وهو خطأ.

جديد من العلماء في كل عصر وفقاً لفهمهم أن هذه الخلاصة التي صنعها الإنسان تعكس تنوعاً من الفهوم لا يناسب إلا أوقاته الخاصة. وعلى هذا فإن العديدين من الحداثيين يصرون على أن القبول الكامل للمجموعة الموجودة من الفقه الإسلامي هو أمر فيه نظر إلى درجة عالية، وكان القبول خاضعاً لتنوع كبير في الآراء على مر الزمان في بعض المسائل الأساسية تماماً (تساوي الرجال والنساء، والعقوبات، ولباس المرأة) ويجب أن يكون خاضعاً للتفسير المستمر. والعديدون يحاجّون في أنه ليس هناك شريعة محددة، هناك فقط تفريعات مشتقة من المفهوم كما هو موضع الممارسة في المملكة العربية السعودية أو في إيران على سبيل المثال. ليس هناك شريعة واحدة ولكن هناك بالأحرى طرقاً متعددة مختلفة، ومتنافسة أيضاً لإقامة بنية قانونية متفقة مع رؤية الله تعالى للبشرية. إن الشريعة المفردة لا توجد. إنها ليست كتاباً يستطيع المرء أن يشتريه.[10] إنها مصوغة، ومشكلة، ومفسرة من الفهم المختلف للبشر لما يعنيه القرآن الكريم وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وخبرته.

ويحاجّ السوداني رجل الدين عبدالله أحمد النعيم في أن تنفيذ روح القرآن والقصد الكلي للقرآن كما هو مفهوم اليوم يجب أن يأخذ أسبقية فوق الفتاوى الانتقائية، والمشروطة تاريخياً والتي حكم بها رجال الدين تحت ظروف الماضي التي لم يبق لها صلة باليوم. وهو يصر على أن إعادة النظر الدقيقة في مقصد القرآن هو أمر جوهري. ويقرر النعيم عند الكلام عن عقوبة الموت التقليدية للردة في الإسلام فيقول: "التسامح مع ما هو خلاف الإجماع ومع المخالفة في الرأي أمر حيوي للصالح الروحي والفكري للإسلام نفسه. وقانون الشريعة الخاص بالردة يمكن أن يساء استخدامه بسهولة وقد أسيء استخدامه في الماضي لقمع المعارضة السياسية ولمنع النمو الروحي والفكري. إن هذه الناحية من الشريعة لا تتوافق أساساً مع

أحكام عـديدة من القــرآن الكريم والسنة المطهـرة توصي بحــرية الدين والتعبير".[11]

وعلق عالم الدين المصري الشيخ يوسف القرضاوي بالقول: "إن واحدة من أخطر المشكلات هي إخفاق بعض الناس المتدينين في أن يلاحظوا أن أحكام الشريعة ليست كلها على الدرجة نفسها المتساوية من الأهمية أو الدوام، ولذلك، يمكن السماح بالتفسيرات المختلفة".[12] وفي تركيا يمتلك حزب الإسلاميين، التنمية والعدالة، عدة أعضاء يتحدثون عن الشريعة بوضعها استعارة لتدل على مجتمع أخلاقي. وفي الوقت الذي قد لا يتفق فيه كثير من المسلمين مع مثل هذا التفسير الواسع، فإن هذه الأفكار تؤشر إلى نوع التفكير الجاري الذي يحاول جاهداً أن يحرر التفسير الإسلامي من هيمنة المشرعين المحدودين. من الواضح أن الإسلام أكبر بكثير من القانون، وروحه تتجاوز تجاوزاً بعيداً فقه القرون الأولى الذي لم يبق الإسلام على وفاق معه.

مأزق العلماء في مقابل المفكرين المسلمين العصريين

طوال معظم التاريخ الإسلامي كان العلماء هم المفسرين الرئيسيين إن لم يكونوا المفسرين الوحيدين للنصوص الإسلامية وللفقه في الإسلام - وهذا هو الأمر الذي كانوا قد تدربوا عليه في فترة زمنية كان التعليم فيها محدوداً. ولكن مع الظهور الأجرأ للإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت طبقة جديدة من "المفكرين الإسلاميين" في المشهد، وكان الكثير منهم غير مدرب ليكون رجل دين قطعياً ولكنهم امتلكوا درجات متقدمة في تخصصات غربية مثل الهندسة والطب - وفي حالات متكررة كان تخرجهم في جامعات غربية. ومعلوماتهم عن الإسلام مستندة إلى

قـراءاتهم الخـاصـة ودراسـتـهم للقـرآن الكـريم والحـديث النـبـوي الشـريـف - وهـذا يـذكـر بالإصـلاح البـروتـسـتـانـتي عـنـدمـا تم تشـجـيـع المسـيـحـيـين - وفي الواقع طلـب منهـم - أن يـعـودوا إلى النصـوص وأن يفـهـمـوها بـأنفـسـهـم.(*) ويحـاول هؤلاء المفكرون الإسـلاميـون أن يستـمـدوا معنى عمليـاً ووثيق الصلة من القـرآن الكـريم والحـديث الشـريف ويكون قـابلاً للتطبـيق على المسـائل السياسية والاجتماعية الحاضرة. ومن هذه المدرسة برزت أيضاً إسـلاميات الحـركـة النسـوية الداعيـة للتسـوية بين الجنسين، وهـن عـازمـات على تحـرير الفهم الصحيح للقرآن وللحديث من التقاليـد والتفسيرات القـديمة الرجالية التـي اسـتـطـاعـت حـتـى الآن أن تبـقـى ممسكة بالسـيـطـرة. وجـمـيـع هؤلاء المفكرين والـفـلاسـفـة اليوم يلعبـون دوراً رئـيـسـيـاً في إعـادة تفـسـيـر التـفـكـيـر الإسلامي. بعضه فكر حداثي، ومبدع، وحكيم، وبعضـه فكر بدائي، وجاهل، بل مدمر.

معظم المفكرين الإسـلاميين يتحدون الاحتكار الذي يمتلكه رجال الدين على تـفـسـيـر الإسـلام. فـهـذا الليـبـرالـي فـاروق المودودي، ابن أبـي الأعلى المودودي المشـهـور، المؤسس الباكسـتـاني للجماعة الإسلامية، يتـحـدث بغضب حاد تماماً مع العلماء:

(*) هذه مقارنة غير دقيقة، فالكنيسة الكاثولوليكية كانت ترى أنها هي الوحيدة المخولة تفسير النص المقدس، فـقـام المحـتـجـون (البـروتسـتـانت) واعـتـرضـوا على ذلك. أمـا في الحـالة الإسـلامية فلم يكن هناك طوال التـاريخ الإسـلامي جهة تحتكر تفسـيـر النصـوص وتدعي لنفسها العـصـمـة ولا طبـقـة رجال دين مثل الكنيسـة الكاثوليكية. علمـاء الإسـلام وضـعـوا شـروطاً للمجـتـهد وللمفـتي وللقاضي مثـلاً ويبقـى البـاب مفتوحاً لكل قادر على الاجتهاد. ولكن هذا لا يمنع من القول إن الجمود ساد أحياناً ولكنه جزء من جمود عام أصاب الأمة في كل نواحي الحياة وليس العلم الشرعي فقط. (المترجم)

لقد صار العلماء هم مرض المجتمع الإسلامي. فهم الذين يقفون في طريق العلماء المسلمين والمفكرين المسلمين الذين يريدون إحياء التقليد الفكري داخل الإسلام. وفي كل مرة يثير فيها عالم مسلم مسألة جديدة خلافية، يكون العلماء هم أول من يتهمه بمهاجمة الإسلام نفسه. وأي محاولة لمساءلة هيمنة العلماء يعاد تفسيرها بوصفها هجوماً على الإسلام. وأي محاولة لمساءلة فقه العلماء القديم العهد ينظر إليها بوصفها هجوماً على الإسلام. فكيف نستطيع نحن المسلمين أن نتطور أبداً إذا كان علينا أن نواجه مثل هذه المعارضة على أساس منتظم؟ وبدلاً عن التطور الفكري والأفكار الأصلية، أكد العلماء فقط على الناحية الشعائرية من الإسلام.

[إن ما نحتاج إليه] هو طبقة من المفكرين الثوريين، والعلماء والخبراء المسلمين الدنيويين الذين انفلتوا من قالب العلماء المنتمي إلى الماضي. وبدلاً عن التصرفِ تصرفَ كلاب الحراسة للمجتمع المسلم، يحتاج هؤلاء المفكرون المسلمون إلى الاتصاف بالشجاعة الكافية ليكونوا قادرين على إعادة التفكير في بعض افتراضاتنا الأساسية إلى أكبر حد وملاءمتها مع حاجات اليوم. نحن لا نستطيع أن نستمر في استنساخ الأنظمة القانونية القديمة نفسها منذ ألف عام مضت.[13]

إن قلة من المسلمين، من السنة أو الشيعة، يدعمون تصور تولي رجال الدين لمقاليد الحكم. ومشكلات حكم رجال الدين واضحة ومتعددة. فمسائل أصول فن الحكم والسياسة تشمل اختصاصات أبعد اختلافاً وسعة من التفسير النصي والفقه الديني. ويحاجّ العالم الماليزي الدكتور فارش نور فيقول:

في الوقت الذي يكون فيه من الصحيح أن العلماء قد أدوا خدمة عظيمة للمجتمع الإسلامي، وثقافته، وحضارته، فإننا نحتاج إلى أن نتذكر أنهم يبقون طبقة من كبار العلماء والموظفين. والعلماء، الذين

يقع مجال الاهتمام الرئيسي لهم والعمل الرئيسي لهم في الخطاب الديني والقانون، قد انغمسوا دائماً في تأويلات محافظة: إن علمهم هو علم التقنين الدقيق المتروي، والتفسير، والتعليل القانوني. وفي الوقت الذي يكون فيه هذا رائعاً (وفي الحقيقة هو عادي) بالنسبة إلى المجال الذي يعملون فيه، فإن علينا أن نتذكر أيضاً ما لا يكونه العلماء.

فالعلماء ليسوا نشيطين في حقوق الإنسان. ولا هم بالضرورة ديمقراطيون. ولا يتحدثون بخطاب الحقوق، ولكنهم بالأحرى يتحدثون بلغة الالتزامات الدينية والواجبات الأخلاقية. إن الشبكة التعليمية التي أنتجتهم والمعاهد التي يسكنون فيها منشأة على بنى تراتبية. وزيادة على ما تقدم فإن علمهم علم محمول على تعابير الخطاب الديني - الغيبي الذي يحاول أن يتجنب التلوث باهتمامات السياسة العملية والعلمانية، وغير الدينية. ولذلك، يجب ألا نشعر بأنفسنا أننا مخدوعون عندما لا يتحدث العلماء حول قضايا متصلة باهتمامات اليوم الحاضر. [14]

ولا يستطيع العلماء، كما يشير نور، أن يزعموا أنهم "يرتفعون فوق السياسة" عند مناقشة المسائل السياسية الحقيقية، وذلك ببساطة لأن مثل هذا المجال غير موجود. وبشكل مشابه، فهم لا يستطيعون أن يزعموا الحصانة ضد الهجوم السياسي عندما يقومون هم أنفسهم بالتعاطي في صوغ السياسة. يجب عليهم أن يلعبوا بقواعد لعبة السياسة الديمقراطية.(*)

وهكذا فإن وجود العلماء في السياسة، ليتصرفوا بوصفهم علماء، هو بوضوح غير قابل للعمل مالم يعملوا بوصفهم أفراداً خاصين وفقاً لأعمال

(*) هذا فهم غربي قاصر لدور العالم المسلم في الحياة ولمعنى الحياة والرؤية الإسلامية التي لا تستقذر الشؤون الدنيوية من سياسة وغيرها ولكن تضبطها بالأوامر الشرعية، فإن أصاب العالم فله أجران وإن أخطأ فله أجر.

هذه المؤسسات التابعة للدولة. واقتراح سن القوانين طبقاً للشريعة لا يمكن أن يكون فوق النقد عندما ينطبق على تشريع لقوانين معينة. إن كل التشريع للقوانين في الواقع يمثل نوعاً ما من التفسير لمفاهيم من القانون الإسلامي، ولذلك فإن أي قانون مقترح يجب أن يكون من الطبيعي خاضعاً للمناقشة من المسلمين - وهي حقيقة واقعة مرتبطة بمصالح الانسجام السياسي والاجتماعي للمجتمع. والمناقشة حول هذه المسألة تأخذ مرتبة عالية بين الإسلاميين.

وبهذا فقد وقع العلماء تحت الهجوم على أسس عدة:

(1) ارتباطهم التاريخي الوثيق والمشاركة في الأعمال الخبيثة للحكام وأنظمة الحكم التي كان عليهم أن يفوا بحاجاتها السياسية - وبلهجة اليوم يمكن أن تدعى استجابة "أدر قرص الهاتف بفتوى" للضرورة السياسية الملحة.

(2) الجهل المتكرر من العلماء بالمعرفة العلمانية وبالعالم.

(3) فهمهم الضيق غالباً للإسلام المستند إلى الالتزام بالفقه المتقادم، متجاهلين روح الإسلام. وسيكون من غير الصحيح ومن غير الإنصاف أن نوحي أن معظم رجال الدين مذنبون بكل هذه النقائص. وفي الحقيقة، هناك العديد في رجال الدين الذين يرتفعون بمراتبهم مع الحداثيين أنفسهم. ولكن رجال الدين عرضة لتلقي نقد أكبر وإلى تفحص فكري أكثر من أي وقت مضى.

هذا هو المكان الذي يبرز فيه المفكرون الإسلاميون الحداثيون الذين لم يتدربوا رسمياً في المدارس الدينية ولكنهم علموا أنفسهم بأنفسهم عن الإسلام. وهؤلاء المفكرون الإسلاميون أيضاً، يعكسون الاتجاهات المتنوعة في الإسلام السياسي، وينتشرون في سلسلة تمتد من الراديكالي إلى

المحافظ. ولكن المفكرين الإسلاميين الجدد يفرضون مأزقاً: إنهم إنتاج التعليم العلماني، وفي الغالب في الغرب، ويقدمون فهوماً جديدة ومناهج جديدة للإسلام من خلال دراساتهم الخاصة. وهذا الأمر يحمل خطراً، مثلما كان في الإصلاح البروتستانتي، وذلك عندما يكون كل إنسان هو عالم الدين الخاص بنفسه، فإن الفهوم الخاطئة والمشوهة للإسلام يمكن أن تبرز وتستطيع أن تخدم في تبرير العنف أو حتى الإرهاب. وأسامة بن لادن هو نوع واحد أعلن نفسه "مفكراً إسلامياً" مع ادعاءات المعرفة الإسلامية.

والعلماء المدربون على الوجه الصحيح سوف يشيرون إلى مخاطر الاستشهاد بالقرآن الكريم لأغراض سياسية متطرفة من الذين لم ينالوا إلا تدريباً ضئيلاً أو لم ينالوا أي تدريب في الدين الإسلامي، ومن الذين يستشهدون بالآيات الكريمة في الغالب خارج السياق أو من دون الاعتبار للحوادث المعينة والظروف المعنية التي استنزلت الآيات القرآنية الكريمة في المقام الأول. وآخرون من المفكرين الإسلاميين يقدمون إسهامات حيوية لفهم الإسلام تحت الظروف المعاصرة.

العلمانية

تحاجّ مجموعة أصغر من الليبراليين الإسلاميين في أن الدولة العلمانية على وجه الحقيقة - الدولة التي تمنح الدين فيها فضاء الاستقلال الذاتي ولا تتدخل في عمل الدين في المجتمع - هي التي توفر في الواقع الحرية المثلى والحماية القصوى للدين من الدولة، أو من حكامها المستبدين، أو من أعداء الدين. إن الدولة الإسلامية، كيفما أنشئت، سيكون منحها لحرية البحث نفسها تلك أقل احتمالاً، حتى للمسلمين، لأن الدولة نفسها تكون عندئذ لاعباً في تفسير الإسلام.

هناك حتى الآن مجموعة كبيرة من الفكر والكتابة قدمها المسلمون في موضوع الإسلام الليبرالي.[15] وأنا أستشهد فيما يلي من مصادر متنوعة

ببعض الأفكار الرئيسية بأقلام عدد من الإسلاميين الليبراليين الذين يقدمون بعض المعنى من سلسلة تفكيرهم المثير للاهتمام، وخصوصاً فيما يتصل منه بالديمقراطية وحرية الفكر، مبينين كيف يستطيع الإسلام في الحقيقة أن يكون متلائماً مع القيم الدولية المعاصرة.

إن أحد المفكرين الإسلاميين الحداثيين الكبار، وهو الأستاذ الدكتور فضل الرحمن الباكستاني الذي أمضى وقتاً طويلاً أستاذاً في جامعة شيكاغو، يأخذ النظرة الكلية للتشريع الإسلامي وهي النظرة التي تصر على النظر إلى الرسالة الإسلامية في مجموعها الكلي قبل أن يمتلك أي تشريع بعينه معنى أو فاعلية. ويصرح أن "العقيدة أو المؤسسة تكون إسلامية على الوجه الصحيح إلى المدى الذي تنبثق فيه عن التعاليم الكلية للقرآن والسنة". المصممة لتواجه مشكلة محددة أو لتفي بواجب محدد. [16]

ووفقاً لما يقوله الشيخ راشد الغنوشي، مؤسس حركة النهضة الإسلامية التونسية، وهو الآن في المنفى في لندن، فإن "الموقف السلبي للحركات الإسلامية من الديمقراطية يؤخرها. وليس لدينا خبرة حديثة في النشاط الإسلامي يستطيع أن يحل محل الديمقراطية. وإن أسلمة الديمقراطية هي أقرب شيء لتنفيذ [المفهوم الإسلامي]للشورى. وأولئك الذين يرفضون هذا الفكر لم ينتجوا أي شيء مختلف غير نظام حكم الحزب ا لواحد". [17]

ووفقاً لما يقول الدكتور محمد شحرور، وهو مفكر إسلامي سوري بارز، فإن "الديمقراطية من حيث هي آلية أفضل إنجاز للإنسانية من أجل ممارسة الشورى". ويلاحظ، بشكل مشابه، أن "الديمقراطية أفضل آلية نسبية لتنظيم المعارضة". ويرى في مفهوم المعارضة وسيلة يتحقق بها المفهوم القرآني "للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ويقرر أن هذه المبادئ

تجعل المسلم يعتقد بقيم "التعددية السياسية، وحرية التعبير، وحرية المعارضة من خلال الوسائل السلمية... فالمعارضة والتعددية السياسية هي الأساس للمجتمع المدني الإسلامي".

ويشير شحرور إلى أن "الديمقراطية، من حيث هي شكل للحكومة وإطار لتنظيم العلاقات الإنسانية، لها صفات سلبية مثلما لها صفات إيجابية. ومهما يكن الجانب السلبي، فليس هناك مبرر لإلغاء الديمقراطية واستبدال الحكم المطلق لحاكم واحد أو لحزب واحد، أو لنخبة واحدة بها". [18]

ويقرر صادق ج سليمان، السفير العماني السابق لدى الولايات المتحدة والمفكر في مسائل الحكم الإسلامي، ويقول إن "الشورى في الإسلام من حيث هي مفهوم ومن حيث هي مبدأ لا تختلف عن الديمقراطية. فكلا الشورى والديمقراطية تنشأ من الاعتبار المركزي الذي يرى أن المداولة الجماعية هي الأرجح في أن تقود إلى نتيجة عادلة وسليمة للصالح الاجتماعي أكثر مما يقود إليه التفضيل الفردي... وكلما ازداد أي نظام في تحقيق مبدأ الشورى دستورياً، ومؤسسياً، وعملياً – أو، ازداد من وجهة النظر هذه، في تحقيق المبدأ الديمقراطي – ازداد ذلك النظام في أن يكون إسلامياً". [19]

ويقرر م. س. ظفر، وهو باكستاني ومدير سابق لمنظمة عصبة الإسلام التي انقرضت الآن، أن "المساءلة، وتفسير الإسلام، أي الاجتهاد، والديمقراطية هي الأساس الصحيح للإسلام، وبوساطتها يؤسس الإسلام مجتمعاً عادلاً يقوم بالقسط. وطالما كان الذكاء الإنساني غير قادر على إبداع أي مؤسسة أفضل من البرلمان، فليس هناك مشكلة في تبني هذه المؤسسة". [20]

ويكتب ليث كبة، وهو مفكر إسلامي عراقي في المنفى في الغرب، فيقول "ليست الديمقراطية لإكمال الإسلام أو للحلول مكانه، ولكنها

ضرورية لتحسين إدارة العالم الإسلامي. المجتمعات الديمقراطية قد تكون إسلامية أو قد لا تكون ولكني لا أكاد أتصور مجتمعاً إسلامياً في القرن الحادي والعشرين من دون أن يكون ديمقراطياً ومحترماً للحقوق الإنسانية الأساسية... من الصحيح القول إن للديمقراطية أخطاء عديدة، إنها ليست كاملة، وهي مفتوحة لإساءة الاستعمال. ولكن الأمر كذلك في كل نظام آخر من صنع الإنسان أو مستمد من الإنسان. وهذه الملاحظة، تشمل أنظمة استمدت من قيم الإسلام، وتشمل الأنظمة التي حكمت المسلمين في خلال 1400 سنة مضت..". [21]

ويلاحظ كبة "لا أحد يستطيع أن يمتلك السيادة فوقك إلا الله تعالى. ولكن الله غير موجود إلا في داخل المرء، إنه موجود في مجموعة من القيم. وقد تمارس الدول السيطرة الاجتماعية، وربما بموافقة المحكومين. أما بالنسبة إلى الدولة وأن تكون لها السيادة فوقي فهذا مناف لديني". [22]

وحالما نفهم السياق السياسي والاجتماعي الذي تحدث فيه النبي صلى الله عليه وسلم وأصدر فيه أحكاماً، فإن المبادئ التي تقوم عليها هذه الأحكام تصير واضحة وتجعل من الممكن القياس عليها واستنتاج ما يجب أن تعنيه تلك القيم والأحكام نفسها تحت الظروف المعاصرة. وعلى سبيل المثال، فإن الفائدة في إقراض النقود محرمة في الإسلام، ولكن العديدين من الحداثيين يشيرون إلى أن النبي كان يتحدث عن الممارسة النّهابة للربا في ذلك الوقت (وكان محرماً من المسيحية) وهي ممارسة بعيدة تماماً عن المفهوم الحديث لسعر النقود في السوق، وهو أمر يجب ألا يحرم من حيث المبدأ من قبل الإسلام. ولكن نظراً إلى أن العلماء الإسلاميين لم يصلوا إلى إجماع على هذه المسألة، فقد صاروا خارج هذا الموضوع على العموم لأن

معظم العالم الإسلامي قد ذهب إلى قبول الفائدة بوصفها أساس الأمر الواقع للنظام الاقتصادي العالمي.(*)

يرى الإسلاميون الحداثيون في نهاية المطاف في الإسلام طلباً للعدل، وهو واحد من الأسس الجوهرية للدين والتي تقود الدكتور أصغر علي المهندس، والمفكر الحداثي الإسلامي (الشيعي)، إلى السعي إلى مساواة الرجال والنساء فيقول: "فكرة القرآن الكريم عن العدالة شاملة تماماً... ومن الضروري أن نفهم أن العدالة هي التي يجب أن تطبق تطبيقاً متشدداً على كل المسائل الموجودة في صوغ القوانين. ويجب علينا أن نعيد التفكير في المسائل الموجودة في قوانين الشريعة بالاستناد إلى فكرة مركزية العدالة، وعلى وجه الخصوص في مجال قوانين الأسرة".[23]

كثيرون من الحداثيين يستخدمون نقطة انطلاق لهم المفهوم الإسلامي الراسخ رسوخاً مستقراً وهو المصلحة (النفع العام، أو الصالح المشترك). وبالنسبة إلى تلك المدارس التي تضع أسبقية لدور المصلحة فإن الإسلام بالتعريف يخدم الصالح المشترك، ولذلك، فإذا لم تخدم سياسة معينة أو موقفاً معيناً بشكل واضح النفعَ العام فهي ببساطة "ليست إسلاماً". وهذه الصيغة مستخدمة من قبل حركة المحمدية الضخمة في إندونيسيا، من بين حركات أخرى. وقد تحدث المفكر الإسلامي الطليعي المصري محمد عبده بكلمات مشابهة عندما انتقد إهمال المسلمين لمفهوم "الصالح المشترك" وتشديد الحكام على أن الطاعة فوق العدالة.[24]

(*) لو أجمع أهل الأرض قاطبة على تحليل حرام أو تحريم حلال لما كان لإجماعهم قيمة شرعية. وهذه إحدى المعضلات مع الديمقراطية التي تستطيع فيها الأغلبية أن تشرع وتسن القوانين التي تكون ملزمة للمجتمع. أما في الإسلام فإن كل تشريع يخالف ما هو معلوم من الدين بالضرورة باطل.

من الواضح أن مفهوم الصالح المشترك يجب أن يطبق بحذر نظراً إلى أن أي تشريع تقريباً في النهاية يمكن أن يبرر ببساطة على أساس بعض الصالح المشترك المنظور، من دون أي اعتبار للإسلام. ولكن وفقاً لما يقوله فضل الرحمن فبسبب أن الفقهاء المسلمين لم يكونوا راغبين في تولي إعادة التفكير الضرورية في الأزمات والتناقضات التي سبق أن تطورت في التطور الإنساني للقانون الإسلامي، فإن العلماء ببساطة التجؤوا إلى "الإسلام في الحد الأدنى" -مخفضين مبادئه إلى "الأركان الخمسة" (الشهادتين، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج) - أو أنهم تشبثوا بـ "الإسلام السلبي أو الجزائي" الذي يركز على عقوبات جسدية معينة لجرائم مثل السرقة، وشرب الخمر، أو الزنا.[25] وهكذا فالحداثيون ينشدون فهماً كلياً وخصوصاً فهم السياقات للقانون الإسلامي كي يجعلوه ذا علاقة تَمُتُّ إلى ظروف اليوم.

في رأي المفكر الإسلامي الحداثي الشيعي ليث كبة، فإن الماضي الإسلامي اليوم قد لا يكون بقي له علاقة في السياق المعاصر لإنشاء مجتمع حديث متوافق مع قيم الإسلام ووصاياه - ماعدا أنه سجل قيّم للخبرة التاريخية. لا حاجة إلى أن تكون الممارسة التاريخية ملزمة. لقد كان هناك شريعة كاملة واحدة أو طريقة كانت صحيحة لزمنها، وتلك هي شريعة النبي. ولكن هذه الممارسة الصحيحة لم تكن بالضرورة ذات علاقة بالظروف الجديدة اللاحقة. وكما علق محمد شحرور، يحتاج المسلمون إلى التفكير فيما كان النبي سيفعل لو أنه جاء إلى غرب اليوم وليس إلى جزيرة العرب في القرن السادس الميلادي. إن الرسالة الأساسية للإسلام لن تتغير، ولكن فهمها العصري وتطبيقها سوف يتغيران بالتأكيد. وباختصار، فإن الرأي الحداثي يقترح أن خبرة العلماء المسلمين وفكرهم في الماضي قد يقدمان بعض البصائر، ولكنهما لا يكونان مرشداً يعتمد عليه للعمل الإسلامي اليوم.

مستوى الاجتهاد الموثوق به

يوجد حوار حول المستوى الذي يمكن عنده للاجتهاد "الموثوق به" أن يتم. ففي إيران سعى رجال الدين إلى الاحتفاظ باحتكار صارم لتفسير القانون الديني وتطبيقه. وفي الطرف المقابل، يدعي كثيرون من الأصوليين السنة أن كل فرد مسؤول عن اجتهاده وبهذا يكون عليه التزام في أن يدرس النصوص ويفهمها. ويمتلك الشيعة خياراً في اختيار مرجع أو سلطة دينية يختارها المرء شخصياً من بين عدد من آيات الله المتعددين الذين يجد المرء أن آراءهم وفلسفتهم في التفسير هي أوفق ما يكون له.

وكثيرون من رجال الدين الذين يتمتعون بسمعة حسنة قاموا كل بمفرده بإنشاء مراكز فتوى خاصة بهم ويقدمون فيها قراءات موثوقاً بها عبر مواقع على شبكة المعلومات (مثل إسلام أون لاين. كوم) إلى جميع الذين يطرحون أسئلة تتصل إما بمعالجة مشكلات في الفهم أو حتى بالإرشاد إلى الكيفية التي تتصل بها تعاليم الإسلام بظروفهم الشخصية المباشرة وبمشكلاتهم الشخصية المباشرة. ومع ذلك فالعلماء المعنيين من الدولة يصرون على شرعية قراءاتهم للقانون وعلى احتكارهم لها، في حين أسس كثيرون من المفكرين الإسلاميين المستقلين في العقود السابقة منافسة جادة في قراءاتهم وتفسيراتهم البديلة. وتمثل هذه المسألة في نفسها شكلاً من أشكال إشاعة الديمقراطية داخل الإسلام السياسي، ولها عواقب غير مرئية يمكن أن تقوي الراديكاليين أو المعتدلين، والأصوليين أو الحداثيين، والأمر يتوقف على الكيفية التي تتطور بها الظروف المحلية والدولية.

مشكلة الدين والحرية

لقد كافح الفلاسفة طوال قرون في كثير من التقاليد الدينية المختلفة محاولين أن يصالحوا الدين مع الحرية. فهل تتعارض الأوامر الدينية التي

أسسها الوحي، مع مبادئ الحرية؟ وإذا كان يجب على الإنسان أن يحقق أوامر الله تعالى فهل هو حر؟

ووجهة نظر الإسلاميين الليبراليين هي أن المجتمع الذي لا يكون حراً يُدخل عناصر من الإكراه إلى الطاعات الدينية، ومثل هذه الإكراهات تحرم الطائع من نوال الفضل عن اتباعه أمر الله تعالى من خلال الاختيار بالإرادة الشخصية. إن الأعمال الحرة فقط من التقوى والعبادة هي التي تملك قيمة عند الله تعالى. إن المجتمع قادر على أن يفرض قواعد عندما يوافق المجتمع نفسه فقط، بالاختيار الحر، على ميثاق اجتماعي يرغب هو في تأسيسه لأفراده. وقد توجد وصايا دينية إضافية ومحرمات، ومسؤولية المؤمن أن يطيعها، أو، من خلال الإجماع الاجتماعي، أن تصير قانوناً للمجتمع طوال الوقت الذي يرغبه المجتمع - أي، يصوت - ليجعلها قانوناً.

الحرية ليست هي الغاية في نفسها، وذلك لأنه ليس هناك شيء ديني في صميمه حول مفهوم الحرية. ولكنها صارت الأداة الأساسية والوسط المُمَكِّن الذي يقتدر به الفرد على اختيار طريقة حياة بالانسجام مع فهمه لله تعالى أو فهمها له تعالى، وفهمهما لإرادة الله تعالى، ولدور الفرد على هذه الأرض. وبهذا فإن النظام الاجتماعي الديمقراطي، أكثر من أي نظام آخر، يمكّن الأفراد من الوصول إلى الله تعالى مثلما يراه كل واحد منهم مناسباً.

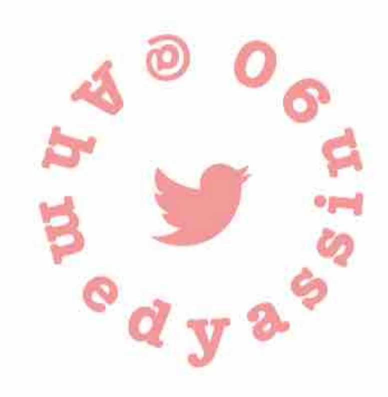
وهذا الرأي سيتحداه كثيرون من الإسلاميين، وخصوصاً الأصوليين منهم، الذين يرون تدبير الله تعالى للجنس البشري بوصفه مؤسساً تأسيساً كاملاً بالتفصيل، ولا يترك مجالاً للشكوك أو الخيارات حول ما هو الحق وما هو الباطل، وأن الفرد بتحقيق إرادة الله تعالى وأوامره حرفياً فقط يستطيع أن يتجنب غضب الله تعالى. وفي هذا الرأي، يكون من واجب السلطة والمجتمع أن يجبرا الناس على الالتزام بهذا الطريق الذي قرره الله

تعالى. فالحرية بالنسبة إليهم، عندئذ، هي كلمة أخرى فقط للإذن بتجاهل إرادة الله أو خرقها ومتابعة الإنسان لطريقته التي لا يريد فيها إلا ما يصر عليه. وهذا الرأي الأصولي والرأي المناقض الليبرالي كذلك، يمكن أن يُدعما كلاهما بوفرة من الاستشهادات من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف - وهي في الغالب منتزعة من السياق. فالليبراليون يصرون على أن الظروف الدقيقة والملابسات التي تم فيها استقبال الوحي مهمة لفهم طبيعة الوحي ومقصده الصحيح.

خاتمة

الصراع الأصولي - الحداثي في الإسلام لا يكاد يبدأ بازدياد الحماسة والسخونة، منتجاً بذلك تدريجات لا تتناهى من المواقع على طول الطيف. والموقع الأصولي ليس جديداً ولكنه مسند بتقليد غير نقدي ولو لم يكن هو نفسه تقليدياً. والضغوط السلبية، المحلية والدولية منها معاً، على المجتمعات الإسلامية تميل إلى تقوية رد فعل ثقافي يدعو للعودة إلى الأسس، وهذا يعني أن الإسلام الأصولي سوف يستمر في العثور على تربة خصبة داخل الظروف القاسية للعالم الإسلامي.

وتبرز الليبرالية في الإسلام من الظروف المعاصرة وتعكس اتجاهات وحركات كوكبية أخرى. ويحتمل أن يتعايش كلاهما لمدة من الزمن، ولكن الزمن على المدى الأطول سيكون على ما يبدو إلى جانب الليبراليين إذا كان تاريخ تطور الأديان العالمية الأخرى يشكل أي مؤشر. ومع ذلك فالأديان الأخرى كذلك - اليهودية، والمسيحية، والبوذية - لا تظهر فقط تطوراً تدريجياً نحو الحداثة والليبرالية، ولكنها تظهر الجدل الحاد نفسه بين الآراء الأصولية والحديثة. وهو بحث عن التغيير في مقابل حماسة للمحافظة على الأسس.


@Ahmedyassin90



الإسلامية
والجيوسياسية الكوكبية

الظهور المذهل للإسلام السياسي على مسرح الأحداث في الشرق الأوسط طوال العقود العديدة الماضية استحوذ على انتباه العالم أكثر مما حظيت به فعاليات أي حركة أخرى دينية، أو قومية، أو إيديولوجية منذ الشيوعية. وقد استحضرت العين التجارية النهمة لوسائل الإعلام العالمية مَسْرحةً لعملية الظهور لم تكن من قبل حاضرة قط في تغطية وسائل الإعلام للإجراءات الكئيبة للمكاتب السياسية للشيوعية الدولية. والكثير من أحداث الثورة المذهلة، والحروب، والانقلابات، والإرهاب، والغوغاء الغاضبة المناوئة للغرب، والمهام الانتحارية، والرجال الملتحين اللابسين للعباءات، والنساء المحجبات، كل ذلك مجتمعاً عمل على إنتاج صورة من التعصب الغريب الذي يبدو غير مفهوم، ويوحي أن جماعة من الناس عازمة على أن ترجع إلى الخلف بإصرار لتعود إلى التاريخ بدل الذهاب إلى الأمام. ومع ذلك، فنحن لن نستطيع أن نمسك بجوهر هذه الظاهرة إلى أن ندرك أن الإسلام السياسي لا يمثل المحافظة على الحاضر أو الماضي إلى ذلك الحد ويناضل من أجلها، ولكنه يناضل بوصفه حركة تحديثية تتطلع إلى التغيير.

وهو قوي حقاً أيضاً. والحقيقة البسيطة هي أن الإسلام السياسي حالياً يسود بوصفه أقوى قوة إيديولوجية عبر العالم الإسلامي اليوم. وكذلك فإن الإسلام السياسي لا يعمل في عزلة مسرحية كبيرة بل هو بالأحرى في تواز رائع مع القوى الأخرى العولمية في العالم وخصوصاً في العالم النامي. وفي الواقع، فإن الإسلام بوصفه قوة معولمة وفق مهاراته ومؤهلاته الخاصة قد سبق أن أنشأ متسلسلة ثقافية جديدة مشتركة يمكن تحديدها بوضوح عبر أوراسيا. والأشكال المتنوعة من الإسلام السياسي المعاصر تشترك في اهتمامات متعددة كبيرة مشابهة لتلك التي تهم البلدان النامية وتتصل بالقوة، وبالثقافة، وبالأصالة، وبالقيم، وبالدين، وبالإصلاح، وبالضعف السياسي، وبنشر الديمقراطية، ومآزق التحديث والعولمة. وهذا لا يثير الدهشة نظراً إلى أن المشكلات المشتركة وردود الفعل الإيديولوجية عليها تمثل كلها جهوداً للتصدي لمعالجة التحديات الحديثة عبر الأديان، والثقافات، والقارات. في هذا المنظور يكون الإسلام السياسي جزءاً لا يتجزأ من عالم متنام أرحب.

تحديات التحديث

في القرون القريبة العهد انتشرت قوى التحديث التي أطلقتها أوروبا أولاً ثم الولايات المتحدة لتمتد فوق معظم أنحاء العالم، وكانت باعثة على تغيير مذهل اجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً، وتقانياً، ومؤسسياً. وكان الاستعمار الأوروبي هو الذي أحضر الكثير من هذه التغييرات إلى العالم النامي، وأدى بذلك إلى خلق المواقف المحلية المتضاربة المبكرة نحو هذه التغييرات نفسها. ونادراً ما يوجد اليوم مكان على ظهر البسيطة لم يلمسه أثر التحديث ومعه تحضيره المتمدد السريع والإخضاع لتوجيه السوق. وسرعة هذا التغيير في تزايد تحت حافز الإنجازات الجديدة المذهلة في تقانة المعلومات.

ومنافع التحديث نفسها ليست هي المسألة، ولكن المساوئ المرتبطة بالتطور السريع وبالتغيير هي المسألة. فالمزيد من سكان العالم النامي قد صاروا يسكنون في تجمعات حضرية ضخمة جديدة أكثر مما يسكنون في المناطق الريفية - وهي عملية مدمرة بالفعل لكل النظام التقليدي. فالقيم التقليدية المرتبطة بالحياة الريفية والقرية، وبالعائلة الممتدة وبنيتها الساندة، والعلاقات الاجتماعية، والراحة التي توفرها الطرق التقليدية للحياة، تتمزق كلها في الغالب لدى الدخول إلى المدينة، ويؤدي ذلك إلى خلق الضغط النفسي وإلى البحث عن نوع من الإطار المألوف المستمر للقيم. "فالقتل من أجل الشرف" للشابات من عائلاتهن في البيئة الحضرية الجديدة هي مجرد رد فعل قاس واحد للقيمة التقليدية لحماية العذرية وهي قيمة تنمط وتنهار تحت القيم الجديدة لسلوك اجتماعي أكثر حرية في المدينة.

ومع ذلك وكيفما قد تكون ظروف المعيشة الجديدة قاسية، فإن المراكز الحضرية ما تزال تجتذب ملايين الفلاحين الذين يرون أن الإفقار المعدم الذي يصيبهم في الحضر أفضل لديهم من الصعوبات التقليدية للحياة الريفية الفقيرة التي لا تقدم إلا فرصاً قليلة لكسب أجور كبيرة، وشراء السلع المصنوعة، وتحسين حياتهم من خلال التعليم، والعلاج الطبي، والارتقاء بالنفس، والمنافع الحضرية الأخرى والترفيه. وتتصاعد الإحباطات حين يصير بلايين الناس واعين من خلال وسائل الإعلام الحديثة لما يمكن أن تكون عليه الحياة الفضلى، ولكنهم مع ذلك غالباً ما يقعون في فخ اليأس، وهم يعلمون أن مثل هذه التحسينات قد لا تأتي في مدى حياتهم الخاصة، أو قد لا تأتي حتى في حياة أطفالهم. وثلثا هذا العدد المتنامي من السكان هو تحت سن الحادية والعشرين، وهذا ينتج شباباً ساخطاً طائشاً منحرفاً يتعرض على نحو متزايد لثقافة المخدرات.

هذه المشكلات تشمل العالم الثالث، والعالم الإسلامي ليس استثناء. وتضم التجمعات الحضرية الضخمة في القاهرة، واسطنبول، وطهران، وكراتشي، ودكا، وجاكرتا أعداداً من السكان تصل في كل واحدة منها إلى أكثر من 12 مليون مواطن بكثير. والحركات الإسلامية متوافقة توافقاً عالياً وعلى وجه الدقة مع هذه الضغوط التي تأتي من الحياة الحضرية وتسعى تلك الحركات إلى أن تخفف ضغوطها في الوقت الذي تقدم فيه نوعاً ما من الإطار الأخلاقي لقيم مألوفة مصممة لتصون التماسك الاجتماعي والانضباط الاجتماعي في وجه القوى الطاردة المركزية للمدن.

وزيادة على ذلك، فإن النعم والنقم التي جاء بها التحديث موزعة توزيعاً غير متساو عبر العالم، وهذا ما يسمح لخطوط التصدع والفجوات بين الأغنياء والفقراء داخل هذه البلدان أن تتوسع. فهناك الآن طبقات رقيقة من النخب في معظم بلدان العالم الثالث تملك فيما بينها أفقياً ما تشترك فيه مع النخب في أجزاء أخرى من العالم أكثر مما تشترك فيه عمودياً مع أفقر العناصر وأقلها تعليماً في مجتمعها الخاص. ومع نمو التفاوتات في الثروة، والامتيازات، والسلطة، فإن التوترات تتصاعد داخل المجتمعات وتأخذ شكلاً سياسياً، وخصوصاً حين يكون النظام السياسي نظاماً استبدادياً نسبياً. وطبقات النخب، وهي تخشى من العواقب القاسية للتغيير الاجتماعي المحتمل، تكون عموماً في موقف دفاعي رغبة منها في الإبقاء على الوضع الحاضر والإبقاء فوق كل ذلك على "النظام" - وهي بهذا تلغي إمكانية التغيير. لقد صارت النخب بارعة في تطوير أشكال فارغة من الحكم شبه الديمقراطي، وهو أساساً قشور مؤسسية تستمر لتحرم الجميع من السلطة السياسية باستثناء طبقات النخب. ومع ذلك، فعواطف الجماهير والإحباطات المخيبة للآمال تحاول جاهدة التعبير عن نفسها لا محالة. وفي العالم الإسلامي تتوجه حركات الإسلاميين مباشرة إلى هذه

المسائل بعينها، وذلك حين تتحدث عن غاية المجتمع العادل داخل إطار تقليدي من القيم المعروفة، وعن الحاجة إلى إنشاء بنى اجتماعية مساندة خاصة. وتتبنى حركات المعارضة بسهولة مواقف مناهضة للغرب إلى المدى الذي تصير فيه ترتيبات السلطة الحالية النخبوية متماهية مع الولايات المتحدة أو الغرب أو تصير مدعومة منهما علانية.

"فشل" القومية العلمانية

بعد نيل الاستقلال، تبنت معظم دول العالم الثالث إيديولوجية غربية: وهي القومية العلمانية حسب النموذج الغربي، وكانت عادة مشوبة بمسحة اشتراكية، ميزت عملياً كل نظام حكم جديد وصل إلى السلطة في العالم الثالث مباشرة بعد الاستقلال، وكان العالم الإسلامي في جملة ذلك. وكانت أنظمة الحكم الاستعمارية قد شجعت القيم العلمانية على وجه العموم، وسعت في العالم الإسلامي على وجه التحديد إلى إضعاف قوة الإسلام المؤسسية والمالية لأن الاستعمار نظر إلى تلك القوة بوصفها المركز القوي لمقاومة السلطة الاستعمارية. وقام الجيل الأول من قادة الاستقلال في الغالب بالتعاون التعبوي (التكتيكي) مع القوى الدينية في أثناء كفاح التحرير الوطني، ولكن هؤلاء القادة أنفسهم كانوا قد تعلموا في مدارس في العواصم الاستعمارية وانغمسوا في أيديولوجيتها العلمانية. وهيمن النموذج الغربي لبناء الدولة على رؤيتهم. ومن سوء الطالع، أن الاستقلال فشل في معظم الحالات في حل الكثير من المشكلات القومية الرئيسية، وأدى بدل ذلك إلى خلق مشكلات جديدة. وما كادت نشوة الابتهاج بالاستقلال تتلاشى تدريجياً حتى ظهر الاستبداد، والعجز، والفساد، والصراع الداخلي في أنظمة الحكم الجديدة أدى كله إلى رد فعل ضد القادة. ولم يتهم الإسلاميون سياسات الجيل الأول من القيادة بالفشل في تحقيق الحاجات

القومية فقط بل اتهموها أيضاً بكونها سياسات غير صادقة مع الإسلام، ومفتقدة "للأصالة".

وحين بدأت النخب المحلية الجديدة تبني أول أنظمة حكم بعد الاستقلال مستندة إلى القومية العلمانية، نظرت تلك النخب بشكل ثابت إلى السلطة التحويلية للدولة وإلى السلطة القهرية لها لإنجاز جدول أعمالها. وصارت الدولة في الواقع، هي "الأمة" وتطلب التبجيل الذي يلقاه نموذج الدولة الأوروبية القوية المثالي التجريدي بوصفها محرك القوة القومية. تحت هذه الأسس فإن الدولة نفسها - وليس الشعب - تتحول إلى الرمز وإلى ممثل الأمة. ولهذا مضامين مهمة وهي أن المعارضة للدولة - أي، لنخبتها الحاكمة الضيقة - تصير معارضة خائنة.[1]

إن مساواة الدولة بالأمة، وكله من أجل حماية النخبة الحاكمة المدعومة في الغالب من العسكريين، قادت الحكومات إلى مقاومة التغيير وخنق الحوار والانشقاق. ونحن نرى هذا الصدام نفسه للمصالح عبر الكثير من العالم النامي، وهو يضر بأكثر السكان وبالمجتمع المدني المتنامي. والإسلاميون (وهم خارج السلطة) تماهوا حتى الآن بقوة مع أوسع الجماهير من السكان ضد النخبة الحاكمة وصاروا بذلك أداة كبيرة لعداوة كامنة ضد الدولة (وضد النخبة). وعلى الرغم من أن شكلاً من أشكال الاحتكاك الطبقي واضح للعيان هنا، فإن الإسلاميين يعافون باشمئزاز التفكير بتعابير طبقية قطعياً، وهم نادراً ما يكونون ثوريين في المعنى الاجتماعي. وكذلك، فإن الظاهرة ليست فريدة تختص بالعالم الإسلامي، ففي الهند لم يأت أتباع الحزب الهندوسي الإحيائي استمداداً من النخبة التقليدية بعد الاستقلال بل أتوا من الطبقة الوسطى الدنيا الطامحة إلى تحدي النظام الموجود.

إن أي تحد للنخب الحاكمة الراسخة المستغربة يأتي من القوى التي تزعم أنها تمثل "الأصالة" والتقليد يجد لنفسه، وهو أمر غير مثير للدهشة، أداة قوية في القومية المتوجهة توجهاً دينياً التي برزت بوصفها عنصراً قوياً في سياسات العالم الثالث كله بدءاً من السبعينيات من 1970 - مثلما تشير إليه الهندوسية المنبعثة في الهند، واليهودية المفرطة بالأرثوذكسية في إسرائيل، والبوذية المقاتلة في سري لانكا، وقومية السيخ المنبعثة في البنجاب، وفي "اللاهوت المحرر" في الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية، وطبعاً، في الإسلامية في العالم الإسلامي. وفي التسعينيات من 1990، نحن نرى السياسات الدينية مرتبطة مع الكنيسة الأرثوذكسية في روسيا ومع الكنيسة الصربية الأرثوذكسية في صربيا، ونراها حتى عاملاً في القومية اليونانية.[2] والقومية المستندة إلى الدين تتطابق تكراراً مع القومية العلمانية. وفي الحقيقة، فإننا قد نقول إن القومية تصل في الواقع إلى ذروتها من الفاعلية عندما يتطابق الدين مع الهوية العرقية في النزاعات القومية.

عواقب العرقية المنبعثة

إن العرقية المنبعثة مجددا على نطق كوكبي هي ملمح رئيس للنصف الثاني من القرن العشرين، وقد اشتدت مع نهاية الانضباط الدولي الذي كانت تفرضه الحرب الباردة. واليوم تتعرض معظم بنى الدولة التقليدية المتعددة الأعراق للخطر، وتواجه التحدي من الانفصالية العرقية المتصاعدة. والأقليات غير الراضية عن أنظمة الحكم وعن الحدود التي عينت لها تحكمياً من التاريخ تكافح بشكل متزايد من أجل الحصول على حقوق أكبر، أو الحصول على الاستقلال الذاتي، أو على الاستقلال. والتركيز العالمي الجديد على نشر الديمقراطية وحقوق الإنسان لا يعمل إلا على تقوية الحوافز لدى الأقليات لتطلب حقوقاً جديدة ومعاملة منصفة.

ويقع العبء عندئذ على الحكومات لتوفر الحكم الصالح، أو فإنها بغير ذلك تخاطر بفقدان أقلياتها. وتستطيع أنظمة الحكم طبعاً أن تتحول إلى العنف والقمع لإبقاء أقلياتها تحت السيطرة، ولكنها بفعلها ذلك تخاطر في أن تتحول إلى أنظمة منبوذة دولياً، يتجنبها المجتمع الدولي، والمستثمرون، والسياح على حد سواء.

والدول الإسلامية والشعوب الإسلامية ليست بالتأكيد محصنة ضد هذه العملية. والأقليات الإسلامية في الدول غير الإسلامية هي من بين أعلى الأقليات صوتاً في الجهر بعدم رضاها وتعرضها للقمع تحت الحكم الطالح غير الإسلامي. وهي تعبر بشكل ثابت عن قضيتها بتعابير إسلامية وبتعابير قومية كذلك مثلما رأينا في فلسطين(*)، والشيشان، وكشمير، والبوسنة، والفلبين، وفي غير هذه البلدان. وفي الوقت الذي تستغل فيه الأقليات الإسلامية هذا الأمر لتتابع استقلالها الذاتي أو استقلالها، فإن الدول الإسلامية التي تفرض حكماً طالحاً على الأقليات غير الإسلامية أو حتى على الأقليات الإسلامية، تواجه تهديدات مشابهة - البربر في الجزائر والمغرب، والشعوب غير الإسلامية في جنوب السودان، والأكراد في العراق وتركيا وإيران، والأذاريين في إيران، والبلوش أو السنديين في باكستان - وكلهم يطالبون الدول الإسلامية بمطالب متشابهة. إن المحاجّة من أجل الحصول على الاستقلال الذاتي تقطع بحدين وتضر مثلما تنفع. ولكن الإسلاميين يميلون إلى الدفاع عن حقوق الأقليات الإسلامية الانفصالية، وهم في الوقت نفسه أقل حضوراً عند الحاجة بشأن الأقليات في أراضي المسلمين. إنهم سيحتاجون إلى مواجهة هذا المأزق.

(*) قضية فلسطين ليست قضية أقلية بل استعمار استيطاني والشيشان مستعمرون في بلدهم. وكشمير ضمت إلى الهند بالقوة من دون إعطائها حق تقرير المصير حسب قرارات الأمم المتحدة.

تحدي التعددية

عندما تختار أي جماعة أو يختار أي مجتمع أن يستخدم خصائصه الدينية، أو العرقية، أو الإقليمية في المعترك السياسي فإن هذا يقتضي بعض التبادلات في المصالح. وكل مجتمع مفتوح يمتلك "سياسات هوية" خاصة به، ومن جملة هذه المجتمعات الولايات المتحدة التي تصل فيها هذه السياسات إلى درجة عالية. وتستطيع سياسات الهوية أن تعمل بطريقين: فهي تستطيع أن توفر رابطاً اجتماعياً قيّماً، وأن تساعد بذلك على تقوية المجتمع وتوحيده تحت هوية مشتركة. ولكنها تستطيع، في مرات متكررة، أن تعمل على بعث الشقاق، وخصوصاً في الدول المتعددة الأعراق التي ترتبط معاً تقليدياً بفضل أنظمة الحكم الاستبدادية بالدرجة الأولى، وفيها تتقاطع خطوط التصدع الاقتصادية والاجتماعية مع خطوط التصدع العرقية والدينية. وتنامي التنوع العرقي حقيقة واقعة - وفي المدى الطويل ستكون المجتمعات المتعددة الثقافة هي لا محالة موجة المستقبل، سواء أحببنا أم لا. السكان في حركة انتقال أكثر من أي وقت مضى في التاريخ، عبر العالم الثالث وإلى العالم المتقدم. ولم يسبق للمجتمعات أبداً من قبل في التاريخ أن كانت مختلطة عرقياً إلى هذا الحد، وفي البلاد التي تسمح بالهوية العرقية، فإن هذه الهوية لم تبق بعد الآن تُخفى خجلاً وخوفاً بل هي في الغالب تستعرض ويحتفى بها علانية، وخصوصاً في الغرب. ولكن المجتمعات المتعددة الثقافة التي تشكلت طواعية هي فقط التي ستنجح، أما الدول التي تعتبر سجوناً لأقليات تعيسة فهي متجهة نحو قدر تعاني فيه من اضطراب يفككها. والهوية الإسلامية تبرز بروزاً واضحاً عندما يكون المضطهِد القامِع غير مسلم.

الدول - الأمم الأوروبية غير مستقرة الآن وبشكل عميق مع وصول أعداد كبيرة من المهاجرين، وهؤلاء القادمون الجدد يبدون في مظهر

مختلف ويتحدثون على نحو مختلف، ويجلبون معهم عادات وتقاليد غير مألوفة، وهم يحاولون في الغالب المحافظة على الكثير من تقاليدهم الثقافية وأعراقهم في بيئتهم الجديدة. وفي مرات عديدة لا يتم استيعابهم وامتصاصهم بسهولة في وسطهم الجديد، والسبب من بعض الوجوه هو أنهم قد لا يكونون موضع ترحيب - مثل العرب في فرنسا، أو الأتراك في ألمانيا، أو الألبان في إيطاليا - أو أنهم قد يكونون غير مجهزين إلا تجهيزاً سيئاً غير مناسب للدخول إلى المجتمعات الحديثة، أو أنهم أنفسهم يتمسكون بهوياتهم التقليدية في جيوب محوطة. والإسلاميون هم من بين الذين يعملون بشكل نشيط في صفوف المجتمعات المهاجرة في الغرب ليوفروا العون للمجتمع وليحموا القيم الإسلامية، والهويات، وبنية هذه المجتمعات المتميزة. وقد تقوم الإسلامية بتقوية تماسك المجتمع، والانضباط الذاتي. ولكنها تقوم أيضاً بحفظ الاختلافات مع الثقافة المضيفة. وعندما يشكل المسلمون مهاجرين راغبين ميالين إلى المجتمعات الغربية، فإن الإسلاميين يحتاجون إلى أن يدرسوا دراسة جادة معنى المحافظة على الهوية الإسلامية والمدى المناسب لهذا الحفظ في مجتمعات غربية متعددة الثقافة.

وتماماً مثلما تواجه المجتمعات الغربية تحديات التوافق مع المهاجرين الجدد، فإن العديد من البلدان الإسلامية تواجه المشكلة المقابلة من تعددية الثقافة في مجتمعاتهم الخاصة، وذلك لأن الأقليات العرقية التي لم يتم استيعابها وامتصاصها، وخصوصاً من مجتمعات غير المسلمين، هي الآن أقل ميلاً إلى إخفاء هوياتها الخاصة أو الاعتذار عنها، وهي تطالب بحقوق كاملة قانونية واجتماعية. إن عرقية الأقليات المنبعثة مجدداً والمصرة على موقفها في العالم الثالث التقليدي تخلق أزمات جديدة كبيرة لا تجري معالجتها في معظم الحالات بحكمة ونجاح من خلال الاندماج والاستيعاب.

والعالم الإسلامي يشارك في هذه المشكلة الكوكبية، ويعتبر الإسلاميون جماعة رئيسية من الجماعات السياسية المهمة التي تساند حقوق المجتمع الإسلامي، ومصالحه، وهوياته ضمن مجتمعاتهم الخاصة ضد الأقليات غير المسلمة المنبعثة من جديد. والإسلاميون في الغالب في موقف صعب نظراً إلى أن القانون الإسلامي واضح جداً في منع التمييز العرقي بين المسلمين وفي الدعوة إلى أن تكون مجتمعات الأقليات الدينية محمية بالقانون. ومع ذلك فالحقيقة السياسية الواقعة هي في الغالب غير ذلك. ففي الوقت الذي لا توجد فيه إلا قلة فقط من الإسلاميين تساند قمع أقلياتهم غير الإسلامية «...»(*)، فإن الحقيقة هي أن الإسلاميين في الممارسة العملية قد ركزوا بالدرجة الأولى على تقوية الإسلام وحقوق المجتمعات الإسلامية. ففي إندونيسيا، وماليزيا، ومصر، على سبيل المثال، لا يقف الإسلاميون إلى حد كبير ضد الأقليات بقدر ما هم مهتمون بالدرجة الأولى برفاهية المجتمع الإسلامي وباستقرار الدولة الإسلامية. وخلاصة القول، أن الإسلاميين مشتغلون اشتغالاً عميقاً في مسائل تفسير التعددية الثقافية عبر العالم الإسلامي وهم لا يقدمون وجهة نظر موحدة في هذا الموضوع.

مساوئ العولمة

ليست العولمة، طبعاً، ظاهرة جديدة. كانت وما تزال تحدث على مدى وقت طويل عبر التاريخ، وتعود في الزمان إلى الإمبراطوريات "الشاملة" الأولى مثل الإمبراطورية الفارسية، والإغريقية، والرومانية، والمغولية، والصينية وغيرها من الإمبراطوريات الأخرى التي أطلقت نماذج جديدة للتفكير والتقانة عبر مناطق واسعة وتحت شكل معين من التوحيد

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار كلمتين.

السياسي. ومثّل العالم الإسلامي دائماً شكلاً عالياً من العولمة في عصر أسبق. أما اليوم، وتماماً كما هو الحال مع التحديث، فإن كثيرين من العالم الثالث يرون العولمة بوصفها تمثل مشروعاً غربياً جديداً من حيث الجوهر، وهو يحتوي إيديولوجيته الخاصة وله جدول أعماله الخاص، ويولد تحدي العولمة تهديدات جديدة، وأخطاراً جديدة، واستياءات جديدة، وردود فعل جديدة. العولمة لدى الكثيرين هي ببساطة شكل جديد من الهيمنة الغربية أو الأمريكية في رزمة ضخمة اقتصادية، وسياسية، وثقافية ذات نفع مشكوك فيه. وزيادة على ذلك، فإن الخاسرين في عملية العولمة قد ينشدون "إيديولوجيات" بديلة لمقاومة مثل هذه العولمة التي تقودها أمريكا، من مثل نوع ما من التحالف من دول "ضد الهيمنة" تقاتل "الليبرالية الجديدة") وهو التعبير الإيديولوجي الدارج في أمريكا اللاتينية لتسمية العولمة بصفتها مشروعاً أمريكياً). [3]

وليست وجهات النظر هذه مقتصرة على العالم الثالث. فالشغب العامل على التفرقة الذي قام في سياتل في شهر كانون أول/ديسمبر في عام 1999 أو في ميلان في عام 2001 ساعد على خرق مفاوضات منظمة التجارة العالمية، ووحد مجموعة من قوى متباينة فعلاً ما كان من المحتمل أن تتوحد - وهي الاتحادات الأمريكية للتجارة، وممثلو العالم الثالث، والمدافعون عن البيئة، والقوميون الاقتصاديون والثقافيون - وجميعهم وافقوا على شيء واحد: الخوف من العواقب المجهولة لاتفاقية تبرر مستويات أعلى من العولمة، وعدم الثقة بدور الولايات المتحدة فيها. [4] والعالم الإسلامي، وهو ممثل لمناطق العالم الثالث إلى درجة الامتياز، ومع تركيزه القوي على "العدالة الاجتماعية" يكشف من غير قصد عن تناقض عميق نحو العولمة المعاصرة التي ينظر إليها في الغالب على أنها قوة عارمة ثقافية غربية ماحقة عن عمد. ولا يلزم بالضرورة أن يكون الإسلام من حيث التعريف ضد الغرب أو

ضد ما هو عولمي، ولكنه يقوم بدور الحارس المستودع والمؤتمن على التقليد الثقافي الذي يبرز من الإسلام ديناً، وثقافة، وتقليداً.

ولم تكن الأصوات التي ارتفعت ضد الأثر السلبي الذي قد تفرضه العولمة وافتراضاتها أصواتاً إسلامية فقط. والأسئلة التي أثيرت أسئلة عامة: أي نوع من المشاريع هي العولمة؟ ومن هم المنتفعون الرئيسيون منها؟ هل هي عملية "طبيعية" تنساب متدفقة من التقانة الحديثة؟ أم هل تمثل المشروع المفضل للدول المتقدمة، ولا يعززه إلا الدعم الهائل من البنية المؤسسية التحتية التي لا تقوى على توفيرها إلا الولايات المتحدة؟ وهل يمكن بيان فضائل "السوق الحر" بسهولة للجميع؟ أم هي تمثل بالأحرى "لاهوتاً" جديداً هو "إجماع صندوق النقد الدولي" الذي تدفعه الولايات المتحدة التي ترى نفسها نموذجاً شاملاً للمستقبل؟ [5] هذه المسائل نفسها موضع حوار واسع في الغرب نفسه وخصوصاً في أوروبة.

إسلاميون كثيرون، إلى جانب قوميين آخرين في العالم الإسلامي وما وراءه، يتحدثون بحرية بلا تهيب ضد أخطار العولمة. وتستند اعتراضاتهم إلى هموم تتصل بحفظ الثقافة المحلية والقيم المحلية ضد التصدير الضخم لوسائل الإعلام الأمريكية، وتتصل بسيادة الدولة، وهي هموم فوق ذلك كله ضد الأثر الاقتصادي السلبي المحتمل على الدول وعلى قطاعات كبيرة من سكانها. ونحن نسمع هذه الهموم نفسها يُعبّر عنها عبر آسيا، وفي أمريكا اللاتينية، حتى في فرنسا. ويتحدث الإسلاميون أحياناً عن "اقتصادات إسلامية" ويشيرون بها لا إلى بعض القوانين السرية للاقتصاد التي تعمل فقط في العالم الإسلامي ولكنهم بالأصح يشيرون إلى همومهم المتصلة بالافتراضات الإيديولوجية والقيم الساندة للتحول الكوكبي إلى السوق. وأساس ذلك الاعتراض هو أن التركيز على كفاءة السوق، يكون على حساب

الأثر الإنساني والاجتماعي للعولمة. وهذا ليس قاصراً على الإسلاميين. وما ينسبه جون غاري إلى المجتمعات الآسيوية الشرقية ينطبق بشكل مساوٍ تماماً على الإسلاميين: "ففي الثقافات الآسيوية ينظر إلى مؤسسات السوق نظرتهم إلى الأداة، بوصفها وسيلة لخلق الثروة والتماسك الاجتماعي، وليس نظرة لاهوتية، بوصفها غايات في حد ذاتها. فإحدى جاذبيات - القيم الآسيوية - هي أن أهل هذه القيم، عن طريق تبنيهم نظرة تنظر بشكل كامل إلى الحياة الاقتصادية نظرتهم إلى الأداة، يتجنبون بذلك الهواجس الغربية التي تستحوذ حتى تجعل السياسة الاقتصادية معتركاً للنزاع العقائدي. الحرية - الآسيوية - من اللاهوت الاقتصادي تسمح بأن يحكم على مؤسسات السوق، وبأن تُصلح بالإشارة إلى الكيفية التي تؤثر بها أعمالها على قيم المجتمع واستقراره". [6]

الاقتصادات الآسيوية الكبيرة - مثل الصين، واليابان، وكوريا، وتايوان، والهند - تتابع محارك مستقلة في تطوير اقتصاداتها، وليس منها اقتصاد واحد يستند إلى النموذج التقليدي الغربي، وجميعها تقريباً مهتمة بالقدر نفسه على الأقل بالاستقرار الاجتماعي (أو استقرار نظام الحكم) مثلما هي معترفة بالكفاية الاقتصادية. "إنها لا تعكس الاختلافات في بنى الأسرة فقط بل في الحياة الدينية للثقافات التي تتجذر فيها هذه الرأسماليات المتنوعة". [7] وليس من هذه الدول التي استشهد بها غاري دولة واحدة صادف أن تكون دولة مسلمة. ويحتمل أنها جميعها قد تقاوم إلى درجة أو أخرى الأخطار التي تراها في القبول الطوعي بلاهوت العولمة. ويحاجّ غاري في أننا ندخل في عصر "يجري فيه فصل التماهي بين الغرب والحداثة". [8] وتفكير الإسلاميين في المسائل الاقتصادية ومسائل العولمة يعكس هذه الآراء نفسها (على الرغم من أن لدى الدول الإسلامية مشكلات في أن تضع حتى رؤيتها الخاصة عن الحداثة موضع التنفيذ تحت أي إيديولوجية، مقارنة بقصة نجاح آسيا الشرقية الذي جاء أكثر بكثير).

وأخيراً، فإن الإسلاميين يشتركون مع الكثيرين من بقية العالم في الاهتمامات المتصلة بمصير العدالة الاجتماعية والاقتصادية في ما يرونه نظاماً اجتماعياً أكثر داروينية من الرأسمالية الغربية. وهم يشتركون أيضاً في راحة تقليدية مع قيم مجتمعية تقليدية معينة وهي قوية في تطوير العالم ولكنها تآكّلت من التحديث ومن تعزيز دور الفردية في المجتمع، وخصوصاً في الولايات المتحدة.

صعود المحلية داخل العولمة

في الوقت الذي تخفض فيه العولمةُ العزلةَ والخصوصيةَ وتحث على التجانس في المستوى الاقتصادي، والثقافي، والسياسي، فإن العولمة تولد على النقيض من ذلك أيضاً رد الفعل المضاد لها في شكل المحلية والالتجاء إلى الأصالة. ونحن لا نستطيع جميعنا أن نكون ببساطة "مواطنين كوكبيين"، فالتجانس الثقافي لا يقدم مشاعر الانتماء الدافئة غير الواضحة. وكلما زاد تعرض هوياتنا للتأثيرات الدولية القوية سعينا أكثر للحصول على الراحة والمعنى في ثقافتنا المحلية، ولسان الأم، والتقاليد، والطعام، والملابس، والهوية كذلك. عندما ينظر إلى العولمة بوصفها أجنبية ومهدِّدة فإن الهويات المحلية تهب بسرعة للدفاع. (ولاحظ السخرية الأمريكية الشعبية المبكرة من فكرة مستوردات السيارات اليابانية). والإسلام على وجه الخصوص يقوي الهوية عندما يصطف ضد قوة غير مسلمة. ولكن حماية الهوية المحلية ليست قلقاً محدوداً بأمم العالم الثالث المتخلفة. وفي مقالة عن فيلكس روهاتين، وهو مصرفي دولي أمريكي بارز لوقت طويل، وسفير الولايات المتحدة في فرنسا في 1999، لاحظ:

"صار فهم الكيفية التي يشعر بها الأوروبيون تجاه الأمريكيين عملاً يتطلب الحذر والمهارة في هذه الأيام، وفرنسا تقود جوقة القلق التي

تهمهم مغضبة من غياب أي وزن معادل لقدرة الولايات المتحدة اقتصادياً، وتقانياً وعسكرياً ... وعندما يبدأ عامه الأخير مبعوثاً للرئيس كلينتون، يعتقد روهاتين أن الفجوة بين الأمريكيين والأوروبيين تتوسع. وقال: "أنا الآن أحس بالشعور أن وجود الولايات المتحدة نفسه، ووزننا الضخم في العالم، تسبب تهديداً لهوية [الأوروبيين] وهو ما يجعل من الضروري ضرورة مطلقة من وجهة نظرهم مقاومة ما يرونه تهديداً لثقافتهم ولمجتمعهم" ... وقال روهاتن...

"أنت تجد في كل مكان – في اليسار، وفي اليمين، وفي الأعمال التجارية، والعمل – شعوراً قوياً جداً بالقابلية الثقافية للعطب، وخصوصاً في اللغة، وعلى هذا في السينما وفي برامج التلفاز". وقال روهاتن: "وأنا أعتقد أن ما تمثله سياتل لهم [الشعب في موقع محادثات منظمة التجارة الدولية في كانون أول/ ديسمبر 1999] هو العولمة بوجه أمريكي..". [9] ويحتمل أن يشهد قرننا الجديد توتراً متزايداً بين قوى العولمة وبين الإقليمية، وهذا يعطي الإسلام السياسي مدى جديداً للَّعب.

الشعب في مقابل الدولة

كانت الدولة حتى الآن عظيمة القداسة وكانت مركزية في طور التطوير لمعظم البلدان. ولكن هل الشعب هو الذي يخدم الدولة أم الدولة هي التي تخدم الشعب؟ في الغرب يبدو أن البينّة قد تحولت لصالح المفهوم الأخير. وأما في معظم بلدان العالم الثالث فإن الدولة تستمر في لعب دور مركزي في السياسة وفي الاقتصاد. ونتيجة لذلك، ما يزال الصراع هناك جارياً للاستيلاء على جائزة الدولة والسيطرة بهذا الشكل على مواردها، حتى حين تصير الدولة نفسها مرئية بوصفها جزءاً من المشكلة. فالدولة

التركية، على سبيل المثال، هي أكثر دولة عسكرية معادية للإسلاميين في العالم الإسلامي. وبوصفها واحدة من بين أكثر الديمقراطيات تقدماً في العالم الإسلامي، فإن مفهوم سيادة الدولة في تركيا لم يقع إلا حديثاً تحت التدقيق على المستوى العام. (وتبدأ ديباجة الدستور التركي بالكلمات الأورويلية(*) تقول "الدولة التركية خالدة". وقد استُدرِج الإسلاميون إلى هذه المناقشة، وذلك بشكل رئيسي لأن الدولة الموجودة كانت عقبة رئيسية أمام مشاركتهم في النظام السياسي. وطالما كان الإسلاميون خارج السلطة - وهم خارج السلطة في معظم العالم الإسلامي - فهم سوف يساندون "الشعب" ويدافعون عنه ضد هيمنة الدولة.

وعندما تضعف سيادة الدولة، فإنها تقع تحت الهجوم عبر الكثير من دول العالم الثالث: من الأعلى يأتي الهجوم من العولمة، ومن المنظمات الدولية، ومن انتشار الأعراف الكوكبية الجديدة، والاعتماد الكوكبي المتبادل، وسهولة النقل الذي يقلل العزلة، وفقدان السيطرة على الاتصالات الداخلية بسبب الاتصالات القمرية والشبكة الدولية للمعلومات (الانترنت)، ومن الأسفل يأتي الهجوم من الإقليمية المتصاعدة، ومن العرقية، ومن المنظمات الإجرامية، ومن انهيار سيطرة الدولة وسلطتها على المستويات المحلية. هذه الانهيارات في السلطة صريحة على وجه الخصوص في إفريقية، ولكنها تبدو أيضاً في كمبوديا، وفي المكسيك، وفي السودان، وفي الكونغو، وفي نيجيريا، وفي أجزاء من أمريكا الوسطى، وفي روسيا، ويحتمل أن تكون في الصين، من بين دول أخرى. وفي العالم الإسلامي يحضر تهديد انهيار الدولة اليوم بوضوح في إندونيسيا، وفي باكستان، وفي أفغانستان، وفي آسيا الوسطى، وفي القوقاز. وفي السودان، وفي العراق، وفي الجزائر إذا سمينا عدداً قليلاً منها فقط.

(*) نسبة إلى الكاتب البريطاني جورج أورويل (1903-1950) وخصوصاً روايته الساخرة التي كان عنوانها 1984، وترسم صورة الدولة المستقبلية المستبدة الشمولية.

وفي الحقيقة، فإن هذه الظاهرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة "الدولة المخفقة" التي يؤدي فيها انهيار السلطة، والأعراف القانونية، ومؤسسات السيطرة المركزية، إلى تصاعد الفوضى، وانعدام القانون، وإلى الجريمة، وإلى رؤية من عالم "ماد ماكس"(*) أيضاً. وقد لخصت ذلك أفضل تلخيص مقالة روبرت كابلان بعنوان: "الفوضى القادمة". [10] وفي مثل هذا النوع من البيئة المتدهورة، تصير إعادة تأكيد السلطة المركزية ذات قيمة مهيمنة، ومعها الاحتياج إلى نوع ما من السلطة الأخلاقية الواضحة. فالشيشان، على سبيل المثال، وهي تحت الحصار والانهيار المحلي في حروبها ضد روسيا في التسعينيات من 1990، تبنت قوانين الشريعة كي تستعيد النظام من خلال النظام الأخلاقي الوحيد الذي ما يزال يتمتع بالسلطة والاحترام، والعودة إلى الأصول الأساسية. ومع تقدم شبح الانهيار الاجتماعي، يصبح البحث عن أساس أخلاقي للمجتمع أكثر إلزاماً - وهو أمر يمتلك الإسلام حوله الكثير ليقوله. ولكن الإسلام إن كان يستطيع أن يوفر "الرابط الاجتماعي" الضروري أو القوة الأخلاقية التي تساعد على منع الانهيار السياسي وعلى حفظ القيم الاجتماعية والتماسك الاجتماعي في الدول (الإسلامية) المخفقة فإن ذلك يعتمد اعتماداً كبيراً على الكيفية التي يطبق بها الإسلاميون الإسلام. ويحتمل أن يمتلك الإسلام، في حد ذاته، فرصة للعمل جيدة وعلى نفس الدرجة مثل أي إيديولوجية أخرى عندما تكون التحديات كبيرة بدرجة عالية. وفي الواقع، يرى كابلان الإسلام في إفريقية حيوياً بشكل خاص في توفير التماسك الاجتماعي في بحر من الدول المنهارة. [11]

(*) سلسلة أفلام أسترالية ثم أمريكية. والموضوع الرئيس فيها هو الانتقام. وتقوم عقدتها على افتراض وجود مجتمع في المستقبل يصاب بالفوضى نتيجة نقص الطاقة والنزاع على الزيت.

الدولة المستبدة والتغيير

إذا كانت الدولة المخفقة والمنهارة هي الشبح الأول، فإن الدولة القمعية هي الشبح الآخر. فنحن نشهد في كل مكان عبر آسيا، وأمريكا اللاتينية، وإفريقية، حركات شعبية ضد حكام مطلقين مستبدين متمكنين في الحكم ونشهد جهوداً جديدة لوضع الأسس لحكومة أكثر ديمقراطية وتمثيلاً. وقد جلبت نهاية الحرب الباردة على وجه الخصوص موجة جديدة من التغيير ونشر الديمقراطية، وكان بعضها عابراً بالفعل، وقد رأينا ذلك في معظم دول آسيا الوسطى التي ظهرت حديثاً من الاتحاد السوفيتي السابق وارتدادها إلى الدكتاتورية. لقد تخلف العالم الإسلامي خلف مناطق أخرى من العالم في تطوير البنى الديمقراطية. واليوم يقوم الإسلاميون بلعب دور رئيسي في تحدي الدولة المستبدة باسم الديمقراطية.

الدين والضمير الاجتماعي

المؤسسات الدينية في كل الدول وفي كل الأزمان ممزقة بين قطبين: فهي تحض في وعظها على رسالة من المثالية، والعدالة، والمبادئ الأخلاقية، ولكنها في العالم الواقعي يجب أن تذعن لقوة الأمر الواقع قوة الحاكم والدولة، مهما تكن هذه القوة سيئة السمعة. وقد وجد القادة الدينيون من كل الأديان أن من الأسلم على وجه العموم والأكثر راحة أن يعملوا مع الدولة بدل أن يشهروا قيم الدين ويلوحوا بها ضد الدولة. فالكنيسة الكاثوليكية أسدت تاريخياً دعماً قوياً في حروب أوروبية لا تحصى لتلك الدول التي دعمت الكنيسة، وكانت الكنيسة الكاثوليكية حليفاً رئيسياً في استيلاء الأسبان على أمريكا اللاتينية. ولم تكن هناك إلا أقلية ضئيلة داخل الكنيسة الكاثوليكية، على سبيل المثال، سبق أن أهمت نفسها وانشغلت بقضايا الرفاهية والعدالة الأخلاقية لشعوب شمال أمريكا أو جنوبها

الأصلية المقهورة التي نُكِّل بها بوحشية. ولكن جاذبية المثالية عاودت البروز في منتصف القرن العشرين عندما استطاعت العقائد الرسمية من "اللاهوت المحرِّر" والتي تعكس رؤية تقع إلى اليسار من الوسط للصراع العادل ضد الظروف الجائرة، أن تكسب الأتباع. وما تزال الكنيسة الكاثوليكية اليوم تضم جناحاً نشيطاً يدعم حقوق الفقراء الذين سلبت منهم الملكية والشعوب الأصلية المقهورة في أمريكا اللاتينية. وقد اقترب هذا الجناح من دعم التمرد ضد سلطات الدولة باسم الكرامة الإنسانية والمساواة - مثلما كان الحال في تمرد زاباتيستا في عام 1994 في شياباس في المكسيك، مع دعم قوي من رئيس الأساقفة الكاثوليكي المحلي صامويل ريتز.

وهذا يستدعي العدالة الاجتماعية وبوصلة أخلاقية تبرز حتى في أشد الدول استبداداً، مثلما جرى في التظاهرات الجماهيرية لحركة فالون غونغ في الصين ابتداء من عام 1999. ولاحظ أن محللي حركة فالون غونغ يشيرون إلى دوافع تتشابه تشابهاً يستوقف الانتباه مع دوافع الإسلاميين: "تعكس حركة فالون غونغ معارضة مستقرة بعمق بين العديدين من الذين سلبت منهم الملكية في الصين، والذين لم يستفيدوا طوال السنوات القليلة الأخيرة من الإصلاحات الاقتصادية. - إنها تمثل اغترابهم عن المجتمع - كما يقول [أحد المحللين ...] - وكثير من الناس، وخصوصاً ملاك الموظفين القدامى، منزعجون من الفراغ الأخلاقي في الصين اليوم - كما قال دبلوماسي غربي كبير. - وقد قدمت حركة فالون غونغ بجذورها الصينية وتشديدها على الحياة النظيفة، طريقة ملائمة للتعبير عن المعارضة للاتجاه الذي يأخذه الحزب - نحو الرعاية، والفساد، والخسة- [12].

وسياسات الإسلاميين تناسب هذا النموذج بشكل دقيق، وهي تجمع القيم الدينية مع المضامين السياسية. وباختصار، فإن من المتوقع للصراع،

من أجل العدالة الاجتماعية المستندة إلى مبادئ أخلاقية، أن يشتد في هذا القرن الجديد. والإسلام السياسي، مثل الأديان الأخرى، سوف يبقى كما هو محتمل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع هذه المثل العليا.

زيادة الدين الكوكبي في السياسية

إن اجتماع الآثار المصدعة للعولمة مع الرغبة لترسيخ الأسس الأخلاقية للسلطة قد أسهم في زيادة دور الدين في السياسة. والإسلام هو مجرد دين واحد من أديان عديدة تنشغل في الانخراط السياسي والاجتماعي. ويقارن بذلك دور الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية وآسيا في دورها النشيط بشكل متزايد بخصوص البرامج الاجتماعية من أجل الفقراء - لقد ذهب البابا جون بول الثاني بعيداً إلى حد أن يعرض نقداً مباشراً للرأسمالية بوصفها قوة ذات ضمير اجتماعي قاصر قصوراً خطراً. لقد كان الدين مركزياً في النزاع في إيرلندا الشمالية. وقد أنجبت اليهودية إرهابييها "القوميين" المحاربين الخاصين بها. وتدعم الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية القضايا القومية المتنوعة ضد غير الأرثوذكس. وكشف البوذيون عن جانب محارب عنيف في سياساتهم في سري لانكا ضد الهندوس التأميل. والأصوليون الأمريكيون نشيطون مباشرة في المشهد الأمريكي السياسي، ويقدمون مرشحين لمجلس الشيوخ ومرشحين حتى للرئاسة. وقد انشغلت حفنة من النشيطين الأمريكيين المتدينين في العنف والقتل في مسألة الإجهاض. واحتجت الكنائس البروتستانتية من الاتجاه السائد على الحرب في فيتنام وتظاهرت من أجل حقوق الشعوب الأصلية حول العالم، إضافة إلى قضية المشردين بلا مأوى والمحرومين في الولايات المتحدة. وهكذا فالإسلام ليس وحده في التوجه إلى الاهتمام النشيط في السياسة اليوم في مسائل العدالة الاجتماعية.

فقدان البوصلة الأخلاقية

المسلمون ليسوا وحيدين في اهتمامهم بشأن الفقدان الممكن للبوصلة الأخلاقية، وهو أمر ليس بعيداً عن المألوف في الغرب. ما هو المصدر المناسب للقيم الأخلاقية في وجه انهيار الدين؟ هل يجب على الغرب أن يصير هو المزود الرئيسي للقيم المعاصرة إلى بقية العالم؟ وبالنسبة إلى الكثيرين من المسلمين فإن المشكلة في الغرب ليست المسيحية بل هي التخلي عنها، إنها استبدال القيم الإنسانية العلمانية بالقيم الدينية - وهو موضوع نسمعه من الأصوليين المسيحيين في الغرب كذلك - وذلك يزعج المسلمين في ما يرون أنه ليس قيماً جديدة بل الاختفاء العملي لقيم المجتمع. وينظر إلى التملق المنافق للفرد على أنه يقود إلى مذهب اللذات. ("إذا كنت تستشعرها، فاذهب وافعلها" كما نادى إعلان تلفازي قديم).

وفي الواقع، ليس المسلمون وحيدين في ذلك، بل إن الكثيرين من المسيحيين واليهود يتساءلون كذلك إن كان نظام الفلسفة الإنسانية الأخلاقي المعاصر السائد في الغرب قد أنتج نظاماً قيمياً صارماً بما فيه الكفاية ليدعم استمرارية المجتمع الغربي على المدى الطويل. ويشكك المسلمون في قوة النظم الإنسانية الغربية القانونية والأخلاقية وفاعليتها وهي التي أنتجت في نهاية الأمر أضخم آلات القتل وأكثرها منافاة لمبادئ الأخلاق في التاريخ كله، وأنجبت الفاشية والشيوعية، هذا فضلاً عن حربين قاتلتين كوكبيتين ولّدهما الغرب. وليس هناك من دول غير أوروبية أو من حكام غير أوروبيين، مهما يكن من وحشيتهم، بقادرين على البدء في مجاراة أعداد القتلى التي أوقعتها تلك الحروب، وبالتأكيد ليس في التاريخ الإسلامي، الذي لم تظهر منه أي محرقة (هولوكوست)، والذي لا يوجد فيه أي سجل للعنف يتجاوز النماذج التي يمكن مقارنتها مع المعايير العالمية في

الألفية الماضية. وهل مجازر القرن العشرين عار يطعن في تلك القيم الإنسانوية الغربية نفسها، أو هي مجرد انعكاس لصورة القوة غير المسبوقة للدولة الحديثة المقرونة بالإيديولوجية الراديكالية التي لا تعيقها المبادئ الأخلاقية؟ بالنسبة إلى الكثيرين، ومنهم بعض الإسلاميين، هذا تمييز من دون خلاف، فالوحشية اللاإنسانية تقدم البرهان على أن الغرب يفقد بوصلته الأخلاقية وهو مقبل على انحطاط ثقافي نهائي. والمسلمون ليسوا وحيدين في هذه الرؤية التي تنعكس أيضاً في الاهتمامات الأخلاقية لأكثر الكنيسة الغربية أيضاً.

ومراقبون عديدون لمشكلة القيم والأخلاق الكوكبية يطرحون هذه الأسئلة طرحاً مشروعاً، بغض النظر عن الدين. فمع نشر النسبية في القيم الأخلاقية ومع ذرذرة المجتمع المميزة للعالم الغربي بعد الحديث، كيف تستطيع أي مجموعة مترابطة من الاعتقاد الأخلاقي المستندة إلى النواحي الروحية أن تسود وتُعلم المجتمع؟ وهل الأخلاق العلمانية الإنسانية قوية قوة كافية لتلهم القبول بها مصدراً للقيم عندما تكون مجردة من القوة العاطفية والإلهامية للدين، وللشعائر، وللطقوس الاحتفالية، وللثقافة؟ ربما لن يبقى على قيد الحياة في نهاية المطاف أي دين مستند إلى الأصل الإلهي بعد المنطق العنيد الذي لا يرحم للإنسانية في المجتمع ما بعد الحديث - وذلك هو على وجه الدقة ما يزعج الكثيرين من المسلمين إضافة إلى المسيحيين واليهود كذلك. وقد تمثل الإنسانية الأخلاقية العلمانية بالفعل مبادئ الأخلاق والحق وعلم الأخلاق والسلوك للمستقبل البعيد المدى في عالم ما بعد الحديث، وقد يكون الأمر هو أن الغرب ببساطة كان الأول في الوصول (جزئياً) إلى هذه المرحلة من التقدم، في مختلف الأحوال والظروف سواء أكان خيراً أم شراً. ومسألة مصدر القيم برمتها تبقى مفتوحة للحوار وهي مسألة يتابعها المسلمون باهتمام.

يميل العلمانيون الراديكاليون، واللا أدريّون، والملحدون إلى رؤية قوة الدين على وجه العموم، وفي السياسة على وجه الخصوص، بوصفها مصدراً ممكناً متوقعاً لعدم التسامح، وللظلامية، وللخرافة، وللتعصب. وبالتأكيد، فإن التاريخ يكشف دورياً عن ذلك الوجه المحدد للدين عبر الأزمان والثقافات. ومع ذلك فإن قلة من أي مجتمع سوف تعتقد بالفعل أن المجتمع سيكون أفضل حالاً إذا أريد للدين أن يختفي اختفاء كاملاً بوصفه قوة اجتماعية وأخلاقية. عند النظر بموضوعية، فقد أثبت القرن العشرون أن الإيديولوجية الراديكالية العلمانية في وجهها الفاشستي، وتجسيداتها الماركسية اللينينية، كانت أشد فتكاً بكثير وأوقعت من القتلى أعداداً تفوق ما أوقعه أي دين في التاريخ. وبرغم محاولات كثيرة في الولايات المتحدة هدفت إلى تكوين نوع من القيم الأخلاقية العلمانية لتحل محل القيم الدينية التقليدية، فإن من المثير للاهتمام أن مجتمعات عديدة قد بدأت الآن في الاعتراف بأن فهم الدين قد يكون له في الواقع مكان في المدارس - ليس في شكل ارتداد أو تدشين البدء في الإيمان، بل بصفته جهدا لتعريف الطلاب بتعاليم وبقيم جميع أديان العالم وبحثهم عن قيم أخلاقية مشتركة. الدين، باختصار، ليس على وشك أن يغادر إلى أي مكان. ولكن الغايات التي وضع من أجلها ستكون مهمة أهمية كبيرة جداً. الدين قادر على تحويل الحياة الإنسانية وطرق المعيشة تحويلاً منتجاً. ويساء استعماله، وهو أيضاً قادر على تبرير وتسهيل أسوأ الدوافع الإنسانية، والحوافز، والأفعال الكامنة.

الإسلام السياسي:
أهو قوة تقدمية أم محافظة؟

نستطيع أن ننظر إلى الحركات الإسلامية في وقت واحد بوصفها محافظة وتقدمية معاً، ومقدمو الرؤية المحافظة أنفسهم مجبرون على الاعتراف بالحاجة إلى بيئة سياسية حرة إذا كانوا يرغبون في الازدهار

والرخاء. وفي الحقيقة، إن لفظتي "تقدمي" و"محافظ" قد لا تكونان مسعفتين جداً من الناحية التحليلية هنا. فالحركات قد تكون "محافظة" إلى الحد الذي تكون فيه مهتمة بالدين وبمسائل القيم ومتابعة جدول أعمال اجتماعي محافظ. ولكن هذه الحركات تعمل بطريقة "تقدمية" داخل النظام السياسي في تركيزها على الحاجة إلى التغيير، ونشر الديمقراطية، والانفتاح الأكبر، وحقوق الإنسان، وتوسيع المعترك السياسي.

فكّر في الإنجيلية الخمسينية(*) وتلك ليست حركة للاحتجاج السياسي أو الاجتماعي ولكن ذلك له على كل حال مضامين كبيرة لهذه المناطق. وأثرها على أمريكا اللاتينية هو تشجيع التعددية، واقتصاد السوق، والديمقراطية - مع أخذ جذورها بالحسبان. [13] وفوق كل شيء فهي تبين أن قوة الدين بوصفه مصدراً للتغيير السياسي والاجتماعي قوة حية وجيدة في أماكن خارج الشرق الأوسط، وهو المكان الذي يجهر فيه الإسلاميون اليوم أيضاً بالقول صراحة ضد التراتبيات التقليدية، ويشددون على العلاقات الأسرية وعلى حياة منضبطة ومقتصدة، ويدفعون باتجاه نشر الديمقراطية.

والمفارقة الساخرة، في الشرق الأوسط المعاصر هي أن المستبدين العلمانيين هم الذين يمثلون قوى الرجعية اليوم أكبر تمثيل، وهم يمارسون السلطة اسمياً باسم التحديث والتغريب، ولكنهم في الواقع الحقيقي ليسوا تقدميين سياسياً بل هم قمعيون في السعي إلى حفظ سلطتهم السياسية المتمكنة وحفظ الحالة الراهنة غير الديمقراطية مهما كلف الأمر من

(*) نسبة إلى عيد مسيحي يقع في يوم الأحد السابع، أي في اليوم الخمسين، بعد عيد الفصح. ويحتفل به المسيحيون بوصفه ذكرى نزول الروح القدس على الحواريين. ونسبة إلى أي مجموعة دينية مسيحية يسعى أعضاؤها إلى الامتلاء بروح القدس، تشبهاً بالحواريين.

أثمان. إنهم هم الذين يترأسون توهين المجتمع المدني وتجفيفه وهم الذين يخنقون المبادرة الشخصية في النظام السياسي. ومن سوء الطالع أن الكثيرين من صناع السياسة الغربيين ينخدعون في الغالب بهذا التظاهر الاستبدادي "بالحداثة" وبالتغريب الزائف بالمقارنة مع التهديد "بالرجعية" الإسلامية.

خاتمة

الإسلام السياسي منسجم مع اتجاهات كبيرة عديدة انسجاماً رائعاً وهي اتجاهات تتطور في أماكن أخرى في العالم استجابة للتحديات الكوكبية المعاصرة. وفي غمرة ثقتنا الغربية بالنفس وفي نظرتنا المتركزة على الغرب، فإننا نميل إلى أن نكون جهلة بالاتجاهات الإيديولوجية التي تتطور في العالم الثالث إلا حين يتعدى بشكل هائل على عالمنا الخاص المتقدم تقانياً والغامض الخاص بجماعة مختارة وعقليته المحصورة ضمن حدود. ولكن حتى الدراسة العرضية لهذه القوى العالمية تبين كم هو الإسلام السياسي غير استثنائي في تركيزه في سياق اهتمامات العالم النامي وخيبات أمله. هل ستستمر الإسلامية في أن توازي التطورات في بقية العالم وفي أن تعكسها؟ أم هل ستنحرف في اتجاه فريد ما؟ هل الإسلام السياسي يتنامى ليكون أكثر توافقاً مع كثير من الاتجاهات في العالم النامي، أم هو يتحرك نحو العزلة؟ أنا أحاجّ أنه إلى حد كبير متوافق في كثير من النواحي عندما ينظر إليه على أساس عالمي، وإن تكن بعض عناصره متحركة نحو الرجعية. ولكن النظر إلى الإسلام السياسي بوصفه متبايناً عن هذه الاتجاهات الكوكبية يعني أن يفوتنا الموضوع الذي يدور عليه الأمر كله.





الإسلام والإرهاب
القاعدة ومضامين

هجمات 11 أيلول/سبتمبر

صارت المناقشة العلمية الأكاديمية لمشكلة الإرهاب أكثر واقعية على نحو هائل بعد الهجمات الإرهابية المدمرة في 11 أيلول/سبتمبر 2001. وفداحة مثل هذا الحدث قد تجعل المناقشات التحليلية حول الطبيعة الواسعة للإسلام السياسي تبدو مناقشات لا تمت إلى الموضوع بصلة حين يصير الإرهاب هو المسألة التي تجتذب الانتباه. ومع ذلك فإن التركيز على الإرهاب وحده سيكون غلطة تتجاهل الأكثرية الكاسحة من الإسلاميين الذين ليس لديهم شيء يفعلونه مع الإرهاب وجعلهم واقعياً خارج الموضوع وموصومين بعار الإرهاب في الخطاب السياسي الغربي. وفي الواقع، إن الهجوم الحفاز الذي قام به أسامة بن لادن على مركز التجارة العالمي قدم عرضاً لتحديد طبيعة علاقات العالم الإسلامي مع الغرب تحديداً حاسماً. وإن تجاهل تعقيد الإسلام السياسي وطلي الإسلاميين كلهم بالقار بالفرشاة نفسها وهي فرشاة الإرهاب يضمن نجاح ابن لادن. ومضامين كل من الهجوم وما

أعقبه من حرب الولايات المتحدة ضد الإرهاب كلاهما قد بدأا سلسلة من الأحداث التي ما تزال عواقبها الطويلة الأمد بعيدة عن أن تكون واضحة.

لقد كان للهجوم عواقب مباشرة وكاسحة بالنسبة إلى المسلمين. وتحرك رد فعل الرئيس بوش مباشرة لإطاحة نظام حكم الطالبان في أفغانستان، ولمطاردة وتدمير أكثر ما يمكن من البنية التحتية للقاعدة داخل أفغانستان، ولكشف علاقاتها في دول أخرى كذلك. لقد أعلن بوش الحرب ضد الإرهاب لتكون مفتوحة النهاية ومن دون حدود في جهد يسعى لاستئصال هذا البلاء استئصالاً كاملاً. وعلى الرغم من أن الناحية العسكرية للحملة قد انتهت إلى حد كبير بالانتصار في أفغانستان، فإن الحرب استمرت على طول أبعاد واسعة مع حشد موارد غير عادية - دبلوماسية، واستخباراتية، وأفراد من الهجرة والشرطة، والقوات الخاصة، والتحقيقات المالية - من أجل كشف القوى الإرهابية، وصدها، وتحييدها في أي مكان يمكن أن توجد فيه لإقناع كل الدول بالمشاركة في العمل، أو للضغط عليها، أو لإجبارها على ذلك.

مفعول الصدمة الذي كان لمثل هذا العمل المؤثر نشط العديد من الدول الأخرى، وخصوصاً في الغرب، لتتفحص بعمق أكبر طبيعة التهديد القادم من الإرهاب الإسلامي. وتم توقيف المهاجرين المسلمين في الولايات المتحدة وفي أوروبا على نطاق واسع لأتفه مخالفة من مخالفات الهجرة وطلب من المجتمع الإسلامي بأكمله أن يتعاون مع مسؤولي تنفيذ القانون في مناقشة الراديكاليين المحتملين في داخل المجتمع. وصدرت تنظيمات جديدة في الولايات المتحدة للتأشيرة وضعت متطلبات خاصة على الذكور من المسلمين من عمر الثامنة عشرة إلى الأربعين من العمر. وصار "رسم الصورة العرقية" للمسلم إجراء نموذجياً بالنسبة إلى جميع مسؤولي الأمن وتنفيذ القانون.

ورد المسلمون حول العالم بطرق مختلفة. وكل المسلمين تقريباً شاركوا بالهلع العام من صور الهجوم ومن ضخامة الهجوم وفقدان الحياة الإنسانية البريئة، ومن جملتها حسب التقارير عدة مئات من المسلمين كانوا في عداد أكثر من 3000 ميت. وجميع المسلمين تقريباً، ومن جملتهم سلسلة واسعة من القادة الإسلاميين قاموا فوراً بإدانة الهجوم بوصفه جريمة وبوصفه ضد مبادئ الإسلام. ولكن هذه الإدانة الإسلامية على نطاق واسع أتبعت عموما بملاحظة أن الهجوم برغم أنه كان رهيباً ربما كانت الولايات المتحدة قد جلبته على نفسها من خلال تاريخها الطويل من السياسات السيئة. وأمّل كثيرون في أن يخدم هذا الهجوم على الأقل بصفة "دعوة للاستيقاظ" للولايات المتحدة لتعيد النظر في سياساتها الكارثية في الشرق الأوسط، الذي تتركز فيه المظالم الرئيسية القائمة على الدعم الأمريكي المطلق لإسرائيل، والمعاناة الرهيبة للمدنيين العراقيين وللأطفال العراقيين نتيجة للعقوبات التي فرضتها الولايات المتحدة ضد العراق، ولفقدان الولايات المتحدة الاهتمام بالإصلاح الديمقراطي في العالم الإسلامي. ورأى بعضهم الهجوم عقوبة للولايات المتحدة على أساليبها "المتغطرسة".

ولكن كثيرين في العالم الإسلامي استمروا بالإنكار، وفي التعبير عن الشكوك في أن للمسلمين أي علاقة بالهجوم، مشيرين إلى انفجارات مدينة أوكلاهوما التي اتهم فيها المسلمون أصلاً إلى أن تم الكشف عن أن الأمريكيين البيض خلفها. وزعمت إشاعات انتشرت على نطاق واسع عن مؤامرة أن إسرائيل كان لديها علم مسبق بالهجوم وحذرت 4000 يهودي في نيويورك من الذهاب إلى العمل في مركز التجارة العالمي في ذلك اليوم، أو أن استخبارات إسرائيل (الموساد) قد تكون فعلاً خلف العملية لإسقاط سمعة المسلمين. وبعض المسلمين، وهو المدهش، زعموا أن العملية كانت "معقدة جداً إلى درجة تجعل المسلمين غير قادرين على تنفيذها". وأعداد

كبيرة زعمت أنها تتوقف عن إصدار كل حكم إلى أن تقدم الولايات المتحدة الدليل المقنع أن ابن لادن كان مسؤولاً - مهما يكن معنى "مقنع". وسواء اقتنعوا أم لم يقتنعوا بأن ابن لادن كان مسؤولاً، فإن جميع المسلمين أدانوا العمليات العسكرية الأمريكية التي جاءت نتيجة لذلك ضد أفغانستان والتي سببت موت آلاف المدنيين الأفغان. وانفجر الغضب على صور الطائرات الحربية الأمريكية وهي تقوم مرة أخرى بقتل المسلمين. وشجب المسلمون الغطرسة الأمريكية في التعامل مع القتل في نيويورك بوصفه جريمة فريدة نوعا ما في الوقت الذي كان فيه آلاف المسلمين أنفسهم يموتون من دون أن يلاحظ موتهم أحد تحت الهجوم العسكري المستمر في فلسطين، والشيشان، والبوسنة، وكشمير. لقد وصلت إلى الذروة على ما يبدو سنوات من رؤية المسلمين للسياسات غير المشروعة، والظالمة، والمهملة التي تمارسها الولايات المتحدة.

وعلى المستوى الشعبي، يتصور كثير من المسلمين أن الحرب ضد الإرهاب هي في الواقع حرب ضد الإسلام، وذلك على الرغم من التصريحات المتكررة من بوش التي تقرر عكس ذلك. ونظراً إلى أن المسلمين اعتبروا مسؤولين عن الهجمات في 11 أيلول/سبتمبر، فقد صاروا في الحقيقة هم تقريباً الأهداف الحصرية، في العالم الإسلامي وفي داخل الولايات المتحدة وأوروبا على حد سواء بوصفهم أهدافاً موضع التحقيق.

ولكن المسلمين ذوي الفكر الأعمق اعترفوا أيضاً أن الهجوم قد أوصل العالم الإسلامي إلى لحظة الحقيقة. ففي الوقت الذي يشير فيه المسلمون كلهم إلى أن الإسلام من الناحية الأساسية هو دين سلام، فإن العنف من حفنة ضئيلة من الراديكاليين المتطرفين كان قادراً على أن يهيمن على تصور الإسلام الذي يتصوره الآخرون في الكثير من العالم. لقد تحدث الحدث

عن نفسه وأنتج عواقب بالغة الأثر على المسلمين في كل مكان، وعلى وجه الخصوص الخطر الماثل في أن المسلمين سوف يسلّمون لابن لادن عن غير قصد القدرة على التأثير سلبياً على مستقبلهم وعلى تدمير تصور الإسلام بين غير المسلمين. فمهما تكن ظلامات المسلمين، هل يريد المسلمون من ابن لادن أن يقدم "الحل"؟ والهجوم قد يضع الآن المسؤولية الأولى على المسلمين أنفسهم ليراقبوا العناصر الراديكالية داخل مجتمعاتهم وليضبطوها. وليسقطوا حجج هذه العناصر من الناحية الفكرية.

ولقد تأثر المسلمون بالحدث تأثراً أوسع حتى في الميدان. فقد استغل قادة رئيسيون - في روسيا، وفي الهند، وفي إسرائيل، وفي الفلبين، وفي الصين - سياسة الولايات المتحدة ليعلنوا حربهم الخاصة ضد الإرهاب محلياً ليقمعوا أقلياتهم المسلمة الخاصة بهم بقوة أكبر من ذي قبل مع تبرير هذا القمع، كما حدث للشيشانيين، والكشميريين، والفلسطينيين، والمورو، واليوغوريين. وأعلن شارون رئيس وزراء إسرائيل أن ياسر عرفات هو "ابن لادن إسرائيل". واستغلت أنظمة حكم أخرى حادث الهجوم لتأخذ بالشدة بعنف أكبر وتضرب مجموعاتها الإسلامية الخاصة بها كما هو الحال في أوزبكستان، ومصر، والفلبين، وماليزيا، والجزائر.

إن مواصلة تنفيذ الحرب ضد الإرهاب يجب أن يحتوي من حيث المبدأ على ثلاثة مستويات من العمل. المستوى الأول عقابي ودفاعي وهو: استئصال الإرهابيين والبنية التحتية التي كانت مسؤولة عن هجوم 11 أيلول/ سبتمبر وعن الهجمات السابقة له التي قامت بها القاعدة في المملكة العربية السعودية، وفي الصومال، وفي اليمن، وفي كينيا، وفي تنزانيا، وقد كان ضرورياً أيضاً استئصال نظام طالبان الذي استضاف القاعدة والمجاهدين من البلدان الأخرى. والمستوى الثاني يتضمن غاية ثانية

تشمل الردع وهو: عمل استخباري وبوليسي مكثف في كل من الولايات المتحدة وفي الخارج لتحديد الجماعات الإرهابية الأخرى وأعمالها وصد هذه الجماعات. ولكن المستوى الثالث وهو المستوى الأهم من بين الجميع سيكون ذا طبيعة إيجابية وبناءة على نحو أكبر، ويتضمن الحاجة إلى التغيير والإصلاح في العالم الإسلامي، والاهتمام بأعمق المصادر للمظالم التي تشكل التربة التي ينمو فيها الإرهاب. لماذا تقع مثل هذه الهجمات؟ وكيف يمكن إيقافها؟

إن تحليل النقائص والمساوئ التي يعاني منها العالم الإسلامي - سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً - تمثل بوضوح جزءاً مهماً للدراسة الضرورية الطويلة الأمد للمشكلات ولحلولها. وفي الوقت نفسه، فإن الدراسة الجادة للمستويات الخطرة للمظالم في ما وراء البحار، خارج الولايات المتحدة، لا تستطيع أن تتجنب النظر في ما إذا كانت السياسات نفسها التي تمارسها الولايات المتحدة قد أسهمت في بعض المشكلة. لقد اقترح بوش في بداية الحملة أن هذه الهجمات كانت نتيجة لفعل "أناس يكرهون قيمنا، " ولكن هذا التحليل كان مفرطاً في التبسيط وخدمة الذات الأنانية. فمعظم المسلمين ومن جملتهم معظم الإسلاميين يعجبون بالقيم السياسية للولايات المتحدة، حتى وهم غير مرتاحين مع العديد من القيم الاجتماعية للولايات المتحدة (أو من غيابها). وهم يريدون أيضاً نظاماً ديمقراطياً، واحتراماً لحقوق الإنسان والقدرة على التخلص من أنظمة الحكم المكروهة. يجب أن تبدأ سياسة أمريكية بناءة لتعالج هذه المصادر للمظالم السياسية الإسلامية، وعلى وجه الخصوص الحاجة إلى تحررية (لَبرَلَة)(*) سياسية كبيرة وإصلاح في جملة من الدول الإسلامية التي

(*) من كلمة الليبرالية. أنظر معجم العلوم الاجتماعية.

تحكم بشكل مستبد قاس. ولكن مواصلة التنفيذ الناجحة للحرب ضد الإرهاب على المستوى العقابي والاستخباري التحقيقي مطلوبة، على الأقل في المنطلق، ومساندة أنظمة الحكم الاستبدادية الموجودة في العالم الإسلامي وفي غيره، والمساندة المكتسبة في تبادل مقابل غض النظر عن خروق حقوق الإنسان والقمع عموماً. إن بوش لا يستطيع أن يقوم في وقت واحد بتوجيه النقد الجاد إلى سياساتهم المحلية الخاصة. ومع ذلك فإن الفشل في توجيه الانتقادات ينتج عنه حرب تخدم استفحال تلك المصادر نفسها التي تثير الغضب الذي فرخ الإرهابيين أصلاً وخلق الجماهير التي هتفت لهم بوصفهم أبطالاً على غرار نموذج روبن هود.(*)

وطبيعة الحرب ضد الإرهاب والسياسات اللاحقة من الولايات المتحدة في الشرق الأوسط بددت التعاطف الإسلامي الكبير الذي تولد على المستوى الإنساني مع الجمهور الأمريكي بعد 11 أيلول/سبتمبر. إن قتل المسلمين الأبرياء في أفغانستان أقلق الكثيرين. وازداد الإدراك الطويل الأمد للمعاناة وللموت بين السكان العراقيين تحت عقوبات الولايات المتحدة بالخطابة العاقدة العزم في واشنطون على أن العراق سيكون قريباً هو الهدف لحملة عسكرية جديدة واسعة النطاق والتأثير. وأخيراً فإن غزو شارون القاسي للضفة الغربية في ربيع 2002 رداً على التفجيرات الانتحارية من الفلسطينيين في إسرائيل قد أذيع على نطاق واسع عبر العالم العربي وأدى إلى تفجير غضب كبير. وقد نظر العالم العربي إلى واشنطون على أنها تأخذ موقفاً متسماً بعدم التدخل إلى حد كبير نحو شارون، وهي بذلك أوصلت مستوى الاستياء لدى المسلمين من الولايات المتحدة إلى مستوى هو

(*) أسطورة رجل خارج عن القانون إنجليزي عاش في القرن الثاني عشر واشتهر بالشجاعة، والفروسية، وممارسة السطو على الأغنياء لمساعده الفقراء.

من أعلى المستويات التي عرفت في عقود. وبدأ المسلمون يرون أنفسهم مرة أخرى بوصفهم ضحايا بالدرجة الأولى للأحداث الكوكبية، وطردوا من أنفسهم أي مشاعر أولية كانت تحس بالذنب بسبب المسلمين المقترفين لهجوم 11 أيلول/سبتمبر.

إن حرباً بناءة ضد الإرهاب تتضمن اللبرلة السياسية في العالم الإسلامي تستطيع أن تدشن فصلاً جديداً في العلاقات الدولية. أما إذا تركت مسائل الإصلاح السياسي هذه من دون رعاية، فإن الحرب ضد الإرهاب سوف تفاقم التوترات داخل النظام العالمي الموجود الذي يساعد هذه الحركات الراديكالية. القمع يخنق التغيير والإصلاح في معظم العالم الإسلامي. والمزاج النفسي للمنطقة أسوأ مما سبق له أن كان من قبل، ويتعمق فيها خزان من الإيديولوجية الغامضة المضادة للأمريكيين. وفي النهاية، ليس المخيف هو الإرهابيين وحدهم، بل الذي يخيف أكثر هو جو الإعجاب الشعبي بالأعمال الموجهة ضد الأمريكيين وهو الجو الذي يهتف لأعمال روبن هود ويسهل ظهور مجندين جدد لابن لادن.

هتاف الاستحسان لابن لادن هو طبعاً انفجار عاطفي أكثر مما هو رغبة جادة في رؤية الإرهاب ينتشر. ولكن الحرب ضد الإرهاب قد جلبت أيضا صحوة ورزانة أكبر للآراء الإسلامية. فالحرب فجرت فقاعة رضا الإسلاميين الراديكاليين والإحساس بأنهم لا يقهرون وهو الإحساس الذي نجم عن الجهاد المضاد للسوفيت في أفغانستان في الثمانينيات من 1980 حين طرد المجاهدون المسلمون، مع الكثير من دعم الإمداد والتموين الخارجي، الاتحاد السوفيتي من أفغانستان وأعلنوا أن "الإسلام قد قهر قوة كبيرة". وإن أي توقع يأمل في أن حركة المجاهدين أنفسهم تستطيع الآن أن تركع الولايات المتحدة وتقهرها قد تمزق مع سقوط طالبان ومع تشتت

القـاعدة. فـي باكسـتـان، توصل كـثيـرون من المواطنين الذين تطوع أبنـاؤهـم للدفـاع عـن طالبـان إلـى إلقـاء اللوم علـى حمـاسـة علمـاء الديـن (الملالـي) فـي إرسـال أبنائهـم إلـى حتوفهـم فـي حـملة لا تجدي. إن معـاقبـة الغـرب القـوي قـد تكون مـرضيَـة فـي هـذه المناسبـة، ولكن قلة سـتدعـو إلـى المعـاقبـة بوصفهـا طريقـاً للتعامل مع الغـرب مع قـدرته الكبيـرة إلـى حد بعيد علـى إحداث الضرر.

سـواء أكانت 11 أيلول/سبتمبـر هـي شـهـقة النفس الأخيـر أم كـانت هـي رشـقة الطلقـات الافتتـاحيـة فـي مـواجهـة أعنف مع الـراديكـالية الإسـلاميـة فإن هـذا سـيتـوقـف فـي بعض منه علـى مـدى الفـاعليـة التـي تسـتطيع بهـا عمليـات الاسـتخبـارات الدولية والشـرطة أن تقوض البنـى التحتيـة الإرهـابيـة. وتتـوقـف أيضـا علـى مـا إذا كـان بالإمكان تغـيـيـر جـو الغـضب الإسـلامـي مـع الولايات المتـحـدة، ليـؤدي بـالتـالي إلـى تقليل التـاقض المنتشـر الـذي يرى كـثـيـر مـن المسلمين الهـجمات علـى الولايات المتحدة مـن خلاله (ويـراهـا من خلاله كثيـر مـن غيـر المسلمين حول العـالم) - أي، الاعـتـراف بجنـائيـة الفـعل الـذي يسـبب مـعـانـاة الأبـريـاء علـى المسـتـوى الإنسـانـي، ومـع ذلـك فـإن الاعـتـراف مـعـدل بالإحـسـاس بأن واشنطـون "تسـتـحق مـا جـاءهـا". وإن عـبء التـغـيـيـر يقـع بالدرجـة الرئيـسـيـة علـى العـالـم الإسـلامـي نفسـه، ولـكـن الولايات المتـحـدة ليست مستثناة من النظر فـي أي نوع مـن التغييـرات السيـاسيـة قـد تتخـذهـا للمسـاعدة علـى إحداث التغييـر. فسـيكون من التدليس المخـادع بالنسبـة إلـى القوة الكبيـرة الوحيدة فـي العالم أن تتظاهـر أن سياسـاتها لا عـواقب لهـا.

ومع ذلك فهنـاك بعض الآراء الإسـلاميـة الـراديكـاليـة جـداً، وهنـاك بعض الأفـراد المسلمين العنيـفين جـداً، ومن جملتهـم بعض المسلمين الذين يـعيشـون فـي الغـرب. وقلة منهم تبـدو ملتـزمـة التـزامـاً كـامـلاً "بدحـر أمـريكا" من حيث هـي وجـود أو تـأثيـر فـي العـالـم، بينمـا يركز آخـرون علـى اسـتئصـال إسـرائيل.

وسيكون من السذاجة الاعتقاد أن لو كانت الولايات المتحدة أقل مساندة للسياسات الإسرائيلية لما كان ابن لادن قد ضرب أبداً (على الرغم من أن ما هو أهم من ذلك هو أن استقبال فعله في العالم الإسلامي ربما كان سيأتي استقبالاً مختلفاً). وبالنسبة إلى بعض الراديكاليين، كان تفجير مركز التجارة العالمي "نجاحاً" يُظهر أن حفنة صغيرة من النشيطين تستطيع أن توجه ضربة فادحة لقوة كبيرة، بغض النظر عن التكلفة. ومع ذلك فإن مسلمين راديكاليين آخرين، ربما هم من غير دعاة العنف، يمتلكون آراء طوباوية ترى في إنشاء "دولة إسلامية" حلاً لكل المشكلات، أو طريقاً إلى تمكين العالم الإسلامي من السلطة ومن استعادة قوة الحضارة الإسلامية. الكثيرون من أمثال هؤلاء الأفراد ينظرون إلى العالم بتعابير مانوية من الخير مقابل الشر، وهم في بعض الأحيان يعيدون تأكيد رأيهم بأن يعكسوا كالمرآة تصريحات الرئيس بوش التي يكون فيها المرء إما "مع أمريكا أو مع الإرهابيين". وبالتأكيد فإن الحياة تقدم بضعة خيارات أخرى أكثر من ذلك.

الإسلام والإرهاب

الإسلام، مثل الأديان العالمية الأخرى، ينشد الوصول إلى عالم يسوده السلام والعدل. ولكن مثلما استُخدمت المسيحية، واليهودية، والهندوسية، والشنتوية، وأديان أخرى من الراديكاليين ليبرروا الأعمال العنيفة والقبيحة، فكذلك استخدم الإسلام أيضاً. والأديان التوحيدية على وجه الخصوص تقدم بضعة نصوص متعلقة بكتب مقدسة ومستخرجة من سياق تاريخي قديم ومحدد، تدعو إلى أعمال واضحة ورهيبة باسم الله تعالى ضد أعداء الدين الحقيقي.

واليوم يستدعى الإسلام من نسبة صغيرة من السكان المسلمين لتبرير أعمال حرب العصابات، والاغتيال، والخطف، والتفجير، وخطف الطائرات،

وهي عادة أعمال موجهة ضد حكامهم أو ضد مضطهديهم الأجانب كيفما كان تحديدهم. وفي بعض الأحيان تتم تلك الأعمال باسم الربح، مثلما هي الحال مع مجموعة أبو سياف لحرب العصابات في الفيليبين التي خطفت الأجانب من أجل الدعاية والحصول على المال. وأحياناً تنفذ الأعمال العنيفة من جماعات يذكر اسمها نفسه بالإسلام. مثل حزب الله، وجند الله، والمجاهدين، والجهاد الإسلامي، والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر. وتستخدم جماعات أخرى أسماء مستمدة مباشرة من المفاهيم القرآنية مثل التكفير والهجرة، وجيش الصحابة. وهكذا فإن جماعة ضئيلة من الراديكاليين من حيث النسبة تهيمن على وسائل الإعلام وعلى انتباه صناع السياسات، وتفرض صورة عنيفة للإسلام أمام العالم غير المسلم.

"إرهابيون أم مقاتلون في سبيل الحرية؟"

هذا السؤال السهل الجاهز يحوز على الاعتراف الواسع بأن استخدام تعبير "الإرهاب" صار استخداماً ذاتياً ومسيّساً. وهو يشير أيضاً إلى الطبيعة السياسية الشديدة للإرهاب وإلى تنوع المصالح السياسية التي تتأثر به. إن تعبير "الإرهاب" يمكن أن يطبق على الأفعال التي تقوم بها حركات التحرير الوطنية مثل الشيشانيين في صراعهم طوال 250 عاماً من أجل الاستقلال عن موسكو، أو على حركات طرفية تقارب الاضطراب النفسي مثل حركة أوم شينريكيو في اليابان(*) أو بادر ماينهوف(**) في ألمانيا، أو على الجماعات الإجرامية الجنائية التي تتورط في الإرهاب من أجل الربح مثل حال جماعة أبو سياف في الفيليبين، أو على الحركات

(*) أطلقت غاز السارين السام في أنفاق القطارات.

(**) أعلنت حرب عصابات حضرية.

اليسارية واليمينية الأخرى، سواء منها الحركات العلمانية أو الدينية.وجماعات العنف المختلفة لها أهداف مختلفة: الرؤساء، والشرطة، والمسؤولون الأمنيون، والمسؤولون الحكوميون، والمنافسون السياسيون، "والخونة"، ورجال الأعمال، والجماعات العرقية الأجنبية، والدول الأجنبية، والملوِّثون للبيئة، ودعاة الإجهاض، والسواح، والنساء السافرات، والمشاهدون الأبرياء الذي لا علاقة لهم. والتمييز بين حرب العصابات وبين الإرهاب يقع جزئياً في عيني الرائي حين يُغتال المسؤولون لا المدنيون الأبرياء.

ولا تحب الحكومات أن تدخل في لعبة التعريف لأن ذلك يجردها من خيار استخدام لفظة "الإرهاب" استخداماً انتقائياً وذاتياً في أثناء متابعة الحكومات لمصالحها الخاصة. وتعاني الولايات المتحدة على وجه الخصوص من مشكلات خاصة في استخدام المعايير المزدوجة: أولاً بسبب الانحياز الأمريكي إلى إصدار الأحكام الأخلاقية، وثانياً بسبب الانغماس الأمريكي في سلسلة من العلاقات الدولية هي أوسع من علاقات أي دولة أخرى. واستخدام واشنطون الانتقائي للفظة "الإرهاب" هو من أجل ذلك أكثر ظهوراً وحدة ووضوحاً مما هو في أي دول أخرى.

وفي الوقت الذي تعتبر فيه كل الأعمال العنيفة في المجتمع الإنساني أعمالاً محزنة يرثى لها، فإن البناء التصوري التفصيلي للقانون الغربي والدولي على مر القرون كافح لخلق تمايزات قانونية دقيقة ولكنها مهمة فيما بينها، مثل قتل الدرجة الأولى العمدي، وقتل الدرجة الثانية القصد من دون سبق إصرار، وقتل الدرجة الثالثة الذي يأتيه الجاني عرضا وهو يقترف جريمة أخرى، والقتل الخطأ من دون سبق إصرار، والدفاع عن النفس، وحرب العصابات، والمقاومة المسلحة، والحرب المعلنة وغير المعلنة، وحتى "الحرب العادلة". ولذلك فإن التعريفات المفيدة تحتاج إلى تجنب

لفظة "الإرهاب" بوصفها بطاقة تضم أي فعل عنيف لا يحبه شخص ما بغض النظر عن الظروف. وقد انغمست كل حركات التحرير الوطني في التاريخ تقريباً في شكل أو آخر من أشكال الإرهاب. والعنف السياسي هو العملة التي تصوغها السياسة في كل هذا الكوكب، وتعطي إدانة شاملة مربحة أخلاقياً ولكنها لا تمت إلى السياسة بصلة.

ولكن هناك بالتأكيد شيء يوصف بالإرهاب ولا يجب أن يعرف ليجعله التعريف ضئيلاً ويدخله إلى انعدام الوجود من جرّاء الإسفاف في المحاكمات القانونية، والفلسفية، والبلاغية، كما لا ينبغي أن ينشلّ كل رد الفعل بسبب مشكلات تتصل بالتعريف. ومع ذلك فالعديد من الجماعات المتهمة بالإرهاب والمتعاطفين معها تدعو إلى ترسيخ التعريفات. ومطالبهم مشروعة ولا تهدف ببساطة إلى الإبهام. فنحن لا نستطيع أن نعالج بلاء الإرهاب بشكل عادل أو فعال إلى أن نعرف ما نتحدث عنه ونوافق على ذلك.

أوجز التعاريف وأفعلها والذي يمكن للجميع تقريباً أن يتفقوا عليه هو "الاستهداف العمدي للمدنيين، ومن جملتهم النساء والأطفال من أجل غايات سياسية". [1] والقرآن الكريم نفسه يشجب مثل هذا العمل بوضوح.

يقدم معجم وبستر الدولي تعريفاً بديلاً وهو: "استخدام أساليب الحكم المرهبة أو مقاومة حكومة"[إبراز الكلمتين مني] ويقر هذا التعريف على نحو مهم إمكانية أن تكون الدولة مستحقة اللوم في فعل إرهابي كذلك، ملتفاً بذلك حول مأزق الشرعية التقليدية التي يمنحها النظام الموجود بين الدول "لاحتكار وسائل الإكراه" بوصفها تخص الدولة بشكل صارم. وكان قد تم تصور هذا التعريف الأخير في الغرب، إلى حد كبير، تحت ظروف الحكم التمثيلي، الخاضع للمساءلة، وإجماع الآراء، والذي يشكل استخدام القوة فيه ضد الدولة تمرداً واضحاً ضد نظام يحظى بإجماع الآراء. ولكن أنظمة

الحكم، في معظم أنحاء العالم، لا تخضع للمساءلة ولا هي قائمة على إجماع الآراء، وهو ما يثير تساؤلات حول مشروعية الاستخدام العشوائي غير المتبصر للقوة من طرف أنظمة الحكم العازمة على التمسك بالسلطة بأي ثمن. والحقيقة هي أن أكبر عدد من إصابات "الإرهاب" هو إلى حد كبير من ضحايا الإرهاب - العنف غير الشرعي - الذي تستخدمه الدولة. [2]

إن سياسات الدولة وأسلوبها، والثقافة السياسية الإجمالية للبلد تؤثر أيضاً تأثيراً جدياً على ظهور الإرهاب. وحركات الإسلاميين كما يمكن الاستنتاج والتكهن أكثر ميلاً للعنف عندما تمارس الدولة نفسها عنفاً مهماً ذا دلالة ضد مواطنيها - مثلما هو الحال في مصر، والجزائر، وتونس، وأوزبكستان، «...»(*)، إذا سمينا قلة فقط. والدول القمعية على نحو سيئ عميق مثل العراق تستطيع أن تحافظ بنجاح على احتكار فعلي لاستخدام العنف من خلال الاستخدام العشوائي غير المتبصر والمطلق للقوة الوحشية، في حين تقيد المجتمعات، المنفتحة انفتاحاً أكثر، رد فعل الدولة. إن العنف المستخدم من الدولة ضد مواطنيها هو مصدر مرشد إلى بيئة العنف. وإضافة إلى ذلك، ففي الدول التي لا يسمح فيها بأي شكل جدي من التعبير السياسي والتي يبدو فيها تغيير النظام السياسي ما وراء قدرة الوصول إليه، فإن المواطن العادي يطور إحساساً بعدم القدرة وبالعجز يشجعه في نهاية الأمر على التحول إلى العنف - إما محلياً أو ضد مضطهد أجنبي.

وتتعقد المسألة بالنسبة إلى المسلمين عندما يستحضر استخدام كلمة "جهاد" في سياسات الإسلاميين أو عندما يتبناها الإرهابيون. والمعنى الأساسي للجهاد لغة هو "بذل أقصى الجهد". و "الجهاد الأكبر" في الإسلام

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار كلمتين.

هو بذل أقصى الجهد من الفرد للتغلب على غرائزه الخاصة الدنيئة، و"الجهاد الأصغر" هو استخدام القوة ليدافع المرء عن أسرته أو مجتمعه ضد هجوم غير المسلمين(*). ولكن المقاتلين المسلمين في الماضي استخدموا الكلمة في أوسع حملاتهم العسكرية حتى عندما لم تكن الاستخدامات صحيحة بشكل صارم في التعابير الدينية. لقد استحضروا الكلمة حتى في جهادهم ضد المسلمين الآخرين مثلما فعل صدام حسين ضد شيعة العراق. وأخيراً، فإن كلمة "الجهاد" تستخدم عرضياً أو في اللغة العامية لتعني حملة كبيرة، وهذا مشابه جداً لاستخدام تعبير كرُسِيد (Crusade) "حملة صليبية" في الغرب - وهي في الأصل كلمة دينية مسيحية مشتقة من كلمة كروس (croz) الصليب المقدس - وتستخدم في مبادرات مثل "حملة صليبية ضد المخدرات".

في التعابير الدينية، يدين القرآن الكريم بوضوح لا غموض فيه الهجمات على المدنيين. ويلاحظ عالم القانون الإسلامي والأستاذ الدكتور في مدرسة القانون في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجيلوس خالد أبو الفضل أن هناك:

> "*عدداً من المسلمين الذين يعتقدون أن الإرهاب، عند مستوى معين، أمر مبرر. ومن الجدير بالملاحظة، على كل حال، أن هذا الاعتقاد، في أقله، متعارض مع القانون الإسلامي. والتراث الفقهي الإسلامي، وهو مشابه للتراث اليهودي الخاص بالأحبار، قد أظهر عداوة مطلقة نحو الإرهاب بوصفه وسيلة للمقاومة السياسية.*
>
> *والجماعات الإرهابية الإسلامية المعاصرة أكثر تجذراً في إيديولوجية التحرير الوطني في القرنين التاسع عشر والعشرين*

(*) حسب رواية ضعيفة أو موضوعة، المراجع.

منها في التقليد الإسلامي. وعلى الرغم من أن هذه الجماعات الإرهابية تتبنى تبريرات إيديولوجية متنوعة لسلوكها، فإن إيديولوجياتها، ورمزيتها، ولغتها، وبنيتها التنظيمية تعكس تأثير الكفاح ضد الاستعمار الذي خاضه العالم النامي...

وإنه لأمر قرآني ثابت أن الظلم الذي يوقعه الآخرون ليس حجة يعتذر بها عن الظلم الذي يفعله المرء نفسه" [3]

ويؤكد هذا التحليل أيضاً امتلاك صفات مشتركة لكفاح أوسع ضد الاستعمار يكون العالم الإسلامي فيه عنصراً واحداً فقط.

جذور معاداة الغرب في إيديولوجية الإسلاميين

لماذا توجد جذور عميقة من معاداة الغرب في الكثير جداً من الفكر الإسلامي الراديكالي؟ نحن نعرف أن الكثير من السخط التاريخي المعادي للغرب في المجتمع الإسلامي مستند إلى قرون من النزاع والمنافسة، وقضايا الاستعمار، والهيمنة الإمبراطورية (الإمبريالية)، والهيمنة الإمبراطورية الجديدة، والقوة الغربية والهيمنة الغربية، والعولمة التي تقع تحت الهيمنة الغربية. وهذه المسائل ليس لها إلا القليل من العلاقة الواضحة بالمسائل الدينية أو الفلسفية على الإطلاق. وهنا تعمل الإسلامية بصفتها أداة من أجل مسائل عديدة كبيرة ليست مرتبطة ارتباطاً مباشراً مع غاية تأسيس دولة إسلامية في ذاتها، أو حتى مع نشر الإسلام. وبكلمات أخرى، هناك دافع مستقر تاريخياً معاد للغرب في الكثير من الثقافة الإسلامية نفسها ويحتمل أن يكون هذا الدافع موجودا و لوً لم يكن الشرق الأوسط منطقة إسلامية، وإنما هو ببساطة ثقافة "شرق أوسطية" إقليمية. ولو كان الشرق الأوسط مسيحياً لاستمرت مصادر السخط الإقليمي، ولوجدت لها نوعاً ما

من التسمية التي تعبر بها عن نفسها. وفي الحقيقة، نحن لا نحتاج إلا إلى النظر في التوترات التاريخية العميقة طوال خمسة عشر قرناً بين العالمين المسيحيين الغربي والشرقي، التي لم تتحسن حتى الآن - وانظر إلى آراء الإغريق في روما - لنفهم لماذا تستطيع الخلافات الإقليمية أن تكون مصدراً للنزاع يصير لاحقاً نزاعاً مؤدلجاً محولاً إلى خلافات دينية بالدرجة الأولى أو تزيد حدته بتلك الخلافات. إن التاريخ الكلي للمناطق الشرقية، أو الغربية، وشمال افريقية من الإمبراطورية الرومانية هو سجل يؤرخ لمناطق تتبنى أشكالاً ابتداعية مختلفة من المسيحية (أعلنت لاحقاً على أنها كفر "هرطقة") لتكون في جزء منها وسيلة للتعبير عن العداء الإقليمي للمركز. فلو كان كل الشرق الأوسط مسيحياً وليس مسلماً لما كانت التوترات هي نفسها بالضبط، ولكن من المحتمل أنها ستكون مشابهة تماماً إذا أخذنا بالحسبان التوترات حول التاريخ، والزيت، والسلطة، والغزو، والسياسة الجغرافية.

والنقطة هنا هي أن صدام المصالح الإقليمية قد يسبق الصدام الإيديولوجي. والصدام الإقليمي سوف ينتج تبريره الإيديولوجي الخاص به وينتج رايته. وفي ثقافة الشرق الأوسط اليوم هناك نزعات معادية للغرب ذات درجات متفاوتة. وأولئك الذين يشعرون بالمسألة شعوراً قوياً يبحثون عن وسيلة إيديولوجية تصف المعاداة للغرب على نحو مفيد، وتفسرها، وتفصلها، وتبررها. ولوقت طويل انتسب الكثيرون من هؤلاء المنظرين الإيديولوجيين إلى القومية العربية بوصفها وسيلة قوية للمعارضة. وانتسب آخرون إلى الشيوعية بوصفها وسيلة مشابهة. وهاتان الإيديولوجيتان العلمانيتان فشلتا كلتاهما لأنهما لم تستطيعا أن تعالجا المشكلات العديدة التي تحدق بالعالم العربي وتهاجمه. وفي الحقيقة، فإن الكثير من القوميين العرب الذين خاب أملهم بعد عجز القومية العربية وفشلها، تحولوا إلى الملاذ الإيديولوجي الجديد في الإسلامية. وهناك حالات عديدة من

شيوعيين سابقين هم اليوم إسلاميون في كل أنحاء العالم الإسلامي. وهذا ليس مثيراً للدهشة بالكلّية: إنهم يستمرون في البحث عن وسائل تشرح مظالمهم المعادية للغرب المستندة إلى النواحي المادية أو الإقليمية، وتضخم هذه المظالم، وتمكّن لها. هذا واحد من الأسباب التي تجعل للإسلامية من الناحية الوظيفية الكثير من العلاقة مع القومية. إن الإطار التفسيري لكل إيديولوجية قد يختلف إلى درجة أو أخرى. وتقع بين الشيوعية والإسلام الاستقطابات الكبيرة بين الإلحاد والإيمان. ولكن النشطاء السياسيين فيما عدا ذلك مدفوعون بالطلب نفسه للعدالة الاجتماعية، والإصلاح، والتغيير، والغضب من الفساد في صفوف الطبقات الحاكمة، والغضب من العجز، ومن الهيمنة الأجنبية، ومن الغرب.

ولكن القول إن كل الإسلاميين هم راغبون مبطنون في أن يكونوا شيوعيين أو قوميين هو قول سيكون إفراطاً في التبسيط. فمعظم الناس ربما يأتون إلى الإسلامية من دوافع دينية عميقة كذلك، ولكنهم مع ذلك يمثلون عقلية نشيطة تنشد التغيير في الحالة الحاضرة. وهذا ما يمكن أن يكون أقوى تمايز بين الإسلامية وبين المؤمنين المسلمين التقليديين. فالإسلاميون ينشدون تغييراً جسوراً، بينما يتجنب التقليديون الكفاح أو المجابهة. ويمكن أن يختلفوا أيضاً على وسائل التغيير.

ونحن نرى في صفوف الإسلاميين أنفسهم رؤى مختلفة للتغيير، وهم يسيرون من منظورات مختلفة، وشدة مختلفة للقناعة، ونفسيات سياسية مختلفة. فبعضهم مدفوع إلى رؤى سلمية من الانسجام الاجتماعي وإلى إنشاء عالم أفضل. وآخرون منهم غاضبون على الظروف الموجودة. وآخرون يحبون أن يروا قيم الإسلام الروحية العميقة وهي تعلمالحالة المحزنة للحكم وللمجتمع في المنطقة اليوم وتبلغها على نحو أفضل. وآخرون يريدون أن يروا العالم الإسلامي قوياً.

من المهم، إذاً، أن نضع تمايزات، وأن نفهم أولاً نفسية السياسة وبعدئذ نفسية الإرهاب. وتتصل نفسية السياسة بأسئلة معقدة عن أصول الاعتقاد السياسي نفسه: هل فلسفتنا السياسية الشخصية الخاصة بنا هي إنتاج دراستنا العقلانية المحضة؟ أم هل يتبع العقل نبضات القلب، ويساعد على تبرير ما تحس به مشاعرنا أولاً؟ وما الذي يجعل شخصاً معيناً ليبرالياً، ويجعل آخر محافظاً، وغيرهما راديكالياً؟ فالأفراد وهم يأتون من الظروف الواقعية عينها ويتلقون التعليم عينه ينقسمون بانتظام حسب الخطوط الإيديولوجية. وما الذي يجعل قضاة المحكمة العليا في الولايات المتحدة ينقسمون بانتظام بنسبة 5-4 في مسائل هم جميعهم على اطلاع واسع للغاية بها وهم جميعهم معرضون للحقائق نفسها؟ النفسيات الشخصية تختلف.

في الحد الأقصى، ما الذي يجعل رجلاً وامرأة يتحولان إلى إرهابي و إرهابية؟ إن تنوعاً من الدوافع المعقدة يبرز ليقوم بدور فعال - مع الأسس المادية، والاجتماعية، والثقافية والنفسية التي تؤثر جميعها على السلوك الفردي الإنساني. إنها التباينات في النفسية الشخصية التي تقود خصماً معيناً للإجهاض أن يكتب مقالات، وتقود آخر إلى التظاهر، وتقود ثالثاً إلى تفجير مستوصف. بعض النشيطين الاجتماعيين الذين لهم قضية سوف ينظمون مظاهرات، وآخرون يشكلون حركات، ويرمون الحجارة على الشرطة، ويطلقون النار على العساكر، أو يفجرون مركز شرطة أو شركة. وبعض الفلسطينيين سوف يدعون إلى المقاومة السلبية، وآخرون منهم يدعون إلى حملة إعلامية ضخمة، وللمواجهة المسلحة، ولنقل الكفاح إلى السكان المدنيين لإسرائيل. هذه ليست تفضيلات سياسية غير خاضعة للتغيير ولكنها استعدادات شخصية عميقة تزداد تأثراً بالظروف وبالبيئة. ويستطيع المكافح السلمي أن يتحول إلى العنف إذا استفز استفزازاً كاملاً. وبعضهم يختزنون عنفاً أسود عميقاً في قلوبهم من حوادث سابقة مبكرة

في تشكيلهم النفسي الشخصي. ويجب أن نلاحظ كذلك في نفسياتنا الشخصية الخاصة بنا الاختلافات التي تقرر شدة العقاب الذي ندعو إليه لجريمة القتل: فبعضنا يفضل بصلابة عقوبة الإعدام، بينما يرى الآخرون أن عقوبة الموت كريهة. ما الذي يصنع الشخص المتصلب في القضايا الاجتماعية؟ الحقيقة الواقعة هي أن الظروف القاسية الشاملة تميل إلى إنتاج ردود فعل قاسية وهي جزء من هذه المعادلة النفسية.

حتى حزمة الدوافع النفسية التي تشكل الإرهابي الكامن تقدم هي أيضاً إلى الإرهابي نفسه خياراً من وسائل متطرفة مختلفة للتعبير - التدين المتعصب، أو القومية العلمانية المتطرفة، أو الفوضى القاتلة واللا أخلاقية، أو الفاشية المتعصبة، أو الشيوعية المتحمسة - إذا اقترحنا بضعة خيارات. وهكذا فإن بعض المسلمين بفطرتهم أكثر انزعاجاً، وأكثر غضباً، وأكثر اضطراباً، وأكثر تأثراً من غيرهم من جراء الاحتكاك المسلح بين الغرب وبين العالم الإسلامي. فهم سينشدون وسائل مناسبة من أجل التعبير عن تلك الاهتمامات. وأن تركيبتهم النفسية الشخصية سوف تقرر إن كانوا سيمدون أيديهم لتصل إلى السيف، أو سيعملون من خلال نظام سياسي، أو سيكرسون أنفسهم لنشر الأفكار والقيم لتغيير القلب الإنساني. والمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية ليسا مختلفين في هذه الناحية عن غيرهما. فالناس الذين يعيشون تحت ظروف قاسية سوف ينتجون بشكل رتيب منتظم أفراداً عنيفين بدرجة أعلى مما تنتج المجتمعات المستريحة. والحقيقة الواقعة هي أن الشرق الأوسط مكان قاس. والفرد، وهو من قبل ميال نفسياً إلى الراديكالية، يواجه العديد المتزايد من الأسباب اليومية أو الدواعي الموجبة التي تجبر المرء وتدفعه نحو احتضان العمل الراديكالي. في العالم الإسلامي اليوم اتفق الآن على أن الإسلام المتطرف هو الذي يقدم أكثر الوسائل إرغاماً على العمل في الرد على حكم الدولة القمعية

وعلى الإدراك أن سياسات الولايات المتحدة تؤذي مصالح المسلمين وتذل المسلمين. وهكذا فالإرهابي مدفوع كما هو واضح بأكثر من مجرد "إيديولوجية الإسلاميين" لا غير.

وكما لاحظ إقبال أحمد قبل 11 أيلول/ سبتمبر بسنوات، فإن ظهور الإرهاب الخطير اليوم هو التقانة التي تعطي القدرة على إيقاع الضرر الضخم على يد أفراد يمتلكون القدرة كذلك على السفر، وتوصيل الأفكار، والتنسيق مع أشباههم من الأفراد في الرأي. والكثير من الإرهاب الحديث هو عولمة السخط الذُّهاني.(*) ويشمل تخفيف المرض العقلي الحلول نفسها التي ذكرت دائماً للتقليل من أي نوع من المظالم الاجتماعية والسخط الاجتماعي، أي: تقليل النسبة من السكان التي تميل نحو التعبير العنيف. وتشمل، وهو الأمر الأكثر أهمية، تخفيض جو الدعم والإطراء الذي يرافق تلك النفوس القليلة المتهورة التي تتبنى وسيلة الإرهاب. إن قلة من الناس في أمريكا اليوم سوف تهتف استحساناً، حتى سرياً، لعمل من الإرهاب باسم الكثير من أي شيء. فظروفنا الاجتماعية والاقتصادية جيدة بما فيه الكفاية، وهي قابلة للإصلاح بما فيه الكفاية، وإلى حد بعيد لتستبعد الإرهاب وسيلة للوصول إلى أي شيء. وفي الشرق الأوسط لا يوجد إلا القليل من الأساس للاعتقاد أو للأمل في أن أنظمة الحكم السياسية الموجودة سوف تصلح الكثير من أي شيء. وهكذا يجد الإرهاب الأرضية الخصبة الكافية من أجل قبوله أو الإطراء العام له، ولو كانت الأكثرية الكبيرة من السكان لا تشارك به بنفسها بشكل نشيط.

ولكن فهم الإرهاب لا يعني استئصاله. فالإرهاب في الحقيقة بلاء يؤثر على الكثير من العالم ومن المتوقع أن يكون الإرهاب أداة للضعيف

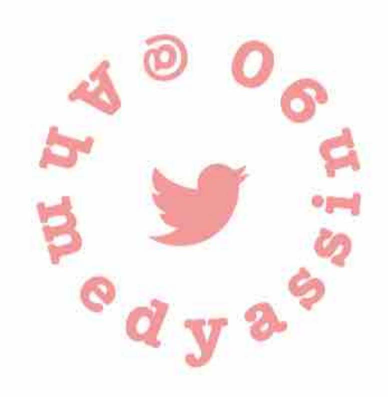
(*) الذُّهان، المرض العقلي. وهو اختلال في القوى العقلية يؤدي إلى اختلال وسائل التكييف والتوافق وفقد القدرة على الاستبصار.

يستخدمها ضد القوي إلى أجل غير محدد. فلا الولايات المتحدة ولا أي بلاد أخرى تستطيع أن تبقى سلبية في وجه التحدي. ويجب تتبع أثر أبناء لادن وقواعدهم في العالم والكشف عن الجميع وتحييد الجميع. ويجب على التعاون العالمي أن يجعل حركة الإرهابيين وتخطيطهم أصعب ما يمكن. وسيكون الكفاح مستمراً. ولكن حدود الكفاح لا تتعين بالقدرات العسكرية أو الاستخباراتية فقط، بل تتعين باستعداد العالم وسكانه للتعاون كذلك. وسوف تتقرر درجة ذلك التعاون في جزء منها بالعدالة التي تُرى لقضية الولايات المتحدة وبعدالة النظام الدولي (الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة) في عيون معظم بقية العالم. قد ينشد الأمريكيون عدالتهم الخاصة من أجل 11 أيلول/ سبتمبر ويشعرون أنهم محقون تماماً في فعل ذلك - على الوجه الصحيح إلى حد معين، ولكن قيام الأمريكيين بعدالتهم لا يعني أنها تمثل بالضرورة عدالة بالنسبة إلى الآخرين. فنحن نصل عند نقطة معينة إلى المبادلة بين الحملات الأمريكية المستمرة من طرف واحد وبين رد الفعل المضاد من العالم حسب ما يزن مصالح الولايات المتحدة في ميزان مصالحه الخاصة ومشاعر التعاطف منه.

ومن بين أهم العناصر في الحرب ضد الإرهاب أولئك "الأكثرية الصامتة" في العالم الإسلامي. والأكثرية الصامتة هي في الحقيقة تلك الأكثرية الكبيرة التي لا تصل أبداً إلى أن تكون منشغلة انشغالا عميقا في صراعات العصر. وأعضاء هذه الأكثرية على وعي كاف بنقائص أو فظائع نظامهم السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي. وهم يهتفون استحساناً ويدعمون (ربما بالإضمار) أولئك الذين يتخذون خطوات راديكالية أو عنيفة لتغيير هذه الفظائع. وهم يتمسكون بتطرف أولئك الذين يتخذون عملاً عنيفاً، ولو كان غير أخلاقي بشكل مثير للصدمة، ولكنهم يفهمون دوافعهم، ولو لم يوافقوا على وسائلهم. هذه هي الأكثرية الصامتة. إنها عالقة بين

الحكم المطلق القمعي في الوطن، وبين السياسات التدخلية الغربية من خلال الحرب ضد الإرهاب في الخارج، وبين العنف الضخم من رد فعل ابن لادن. مع القليل الذي تختار من بينه، ومع القدرة المحدودة على تغيير النظام القائم، تكون النتيجة هي السلبية الكئيبة مع الهتاف باستحسان روبن هود الحالي. إن الطلبات الغربية بأن على الأكثرية الإسلامية الصامتة أن تجهر بالقول ضد الإرهاب يجب عليها أولاً أن تدرس هذه العروض من المظالم الموجودة وأن تعمل من أجل تخفيفها. فيما عدا ذلك فإن الهجوم والضرب بقوة ضد المسيئين في هذه اللحظة سوف ينتج عنه فقط جيل فيه المزيد من المسيئين في المستقبل.




@Ahmedyassin90



الإسلامية في السلطة
إيران، والسودان، وأفغانستان

تقدير الإسلامية في السلطة

حين تُنحّى جانباً كل المناقشات النظرية عن الإسلام السياسي، فإن واحداً من المحكّات النهائية هو الكيفية التي يتصرف بها الإسلام السياسي فعلاً وهو في السلطة. ولدينا حتى هذا التاريخ ثلاث فقط من هذه الحالات وهي: إيران، والسودان، وأفغانستان. وعند الحكم بهذه الأمثلة الثلاثة المحدودة، فإن الحقيقة الواقعة المثيرة للغم وفق المعايير العامة للحكم هي أن خبرة حكم الإسلاميين حتى هذا التاريخ لم تكن مشجعة. ولكن إلى أي مدى يجب أن تكون هذه الحالات حاسمة في حفزنا إلى الوصول إلى استنتاجات واسعة المدى عن الإسلامية وهي في السلطة على وجه العموم؟

بعض الحذر صحيح. أولاً، ثلاث حالات من مئات الحركات تمثل قاعدة بيانات ضيقة. والأكثر أهمية في الأمر، هو أن الإسلاميين في الحالات الثلاث كلها جاؤوا إلى السلطة من خلال عمليات غير ديمقراطية، أي -

ثورة اجتماعية، وانقلاب عسكري، وحرب أهلية. في إيران وأفغانستان، حل الإسلام السياسي محل نظامي حكم استبدادي، بينما أظهر السودان طوال عقود نمطاً من الانقلابات العسكرية تتبادل الحكم مع حكم ديمقراطي. والحقيقة الواقعة هي أن الوصول إلى السلطة من خلال القوة، من أي جماعة أو حزب، يخلق بلا استثناء، بنية استبدادية وتراثاً من العنف الذي يعيق التطور نحو الاعتدال وحكم القانون.ومن المؤسف، أن اللجوء إلى القوة هو نمط تقليدي في معظم العالم النامي. وفي هذا الشأن، لا تكاد تكون هذه الحالات الثلاث استثناء إذا ما أخذنا بالحسبان الثقافة السياسية السائدة عبر المنطقة.

ونحن لا نمتلك إلا دليلاً أقل لنستهدي به عندما نأتي إلى السؤال عن الكيفية التي قد يعمل بها الإسلام السياسي عندما يحقق الوصول إلى السلطة بالطريقة الديمقراطية. ومن الناحية الواقعية فإن جميع أحزاب الإسلاميين محرومة من الوصول إلى المشاركة في النظام السياسي تحت أنظمة الحكم الاستبدادية التي تهيمن على العالم الإسلامي.

إذا أخذنا بالحسبان التأسيس السيئ الطالع لأنظمة الحكم الثلاثة هذه، فإن المسألة الحاسمة هي أن نقوّم نجاح هذه الأنظمة أو فشلها. والمشاركون المختلفون يحكمون على أنظمة الحكم هذه وفق معايير مختلفة تماماً. فبالنسبة إلى بعض الإسلاميين، فإن مجرد القدرة على تحقيق الوصول إلى السلطة هو إنجاز مرموق - وهذا منظور لينيني. وبهذا المقياس، فإن الإسلاميين في إيران، والسودان، وأفغانستان قد "نجحوا" في المقام الذي فشلت فيه حركات إسلامية أخرى. ومن الواضح أن هذا المعيار غير مرضٍ للحكم بالنجاح نظراً إلى أنه يتجاهل تجاهلاً كاملاً تقويم استخدامات السلطة ونتائج ذلك. ويمكن أن يكون المعيار الثاني هو مستوى

الدعم الشعبي العام لحكومة الإسلاميين. وسوف يحاجّ بعض الإسلاميين من أصحاب الخط المتصلب في أن إنشاء الدولة الإسلامية هو "التزام" متأصل في الإسلام وهو غير مرتبط بالرأي العام. ولكن معظم الإسلاميين، سوف يرفضون أي تعارض ممكن بين الرفاهية العامة للجمهور وبين متطلبات الإسلام، وبدلاً من ذلك يرونها موصولة لتكون جزءاً لا يتجزأ من الإسلام. وفي الحقيقة، فإن إحدى المدارس التقليدية للفكر الإسلامي تصر على أن الرفاهية العامة أو المصلحة هي مقياس رئيسي لصحة الحكم الإسلامي وصلاحه. ويجب على الإسلاميين، على نحو متزايد، أن يتصالحوا مع عوامل الرأي العام، والدعم الشعبي العام، والمصلحة العامة في إدارة دولة إسلامية.

ومن الذي يحكم على أدائهم - موطنو الدولة أم "النظام الدولي"؟ وبشكل أكثر تحديداً، إذا كانت واشنطون لا تحب سياسات نظام الحكم موضوع التساؤل، فهل يشكل ذلك لنظام الحكم "إخفاقاً" بالأمر الواقع؟ القبول المحلي والقبول الدولي يجب ألا يحجب أحدهما الآخر بشكل متبادل، ولكن المنظورات يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً: فالرأي العام الإسلامي قد يرحب بحكومة إسلامية منتخبة في مصر، على سبيل المثال، في حين لن ترحب واشنطون بذلك. والحقيقة هي، على كل حال، أنه ما من نظام من الأنظمة الإسلامية الثلاثة يتمتع بدعم الأكثرية من سكان بلادهم (وقد أسقطت الولايات المتحدة نظام الطالبان في عام 2001).وهذا الغياب للمساندة الشعبية صحيح بشكل محزن عن عدد كبير من أنظمة الحكم غير الإسلامية عبر العالم الإسلامي كذلك.

من المؤكد، أن أنظمة الحكم الإسلامية كانت في السلطة لفترات وجيزة من الوقت نسبياً، وهو ما يجعل إصدار أحكام طويلة المدى أمراً أكثر

صعوبة. ففي إيران لدينا عقدان من الزمان من الخبرة السياسية التي تتطور تطوراً مؤثراً، ومضى على السودان عقد واحد من الزمان فقط، وما كادت طالبان تكمل نصف عقد من الزمان. وقلة من أنظمة الحكم من أي نوع في العالم الإسلامي تستطيع أن تبين علامات عظيمة للنجاح، ولكنها تلقى التسامح من الغرب طالما كان لا ينظر إلى سياساتها على أنها عموماً تضر ضرراً جدياً بالمصالح الغربية.

يجب ألا يؤدي التصحيح السياسي إلى شل الولايات المتحدة ومنعها من تقدير قيمة أنظمة الحكم الإسلامية من المنظورات الغربية للأمور التي تشكل الحكم الصالح، ولكن يجب علينا أيضاً أن نعترف بأن مثل هذه الأحكام من الولايات المتحدة تحتوي على أكثر من بعض العناصر الذاتية القليلة. فالولايات المتحدة تطبق في كثير من المرات معايير للحكم على خصومها أقسى مما تطبقه على تلك الدول التي لها سياسات بغيضة والتي تنشد الولايات المتحدة مع ذلك التعاون معها لأسباب جيوسياسية. إن معايير الحكم غير الثابتة هي أمر مكرر في السياسة الخارجية للولايات المتحدة.

التحليل العقلاني لأنظمة حكم الإسلاميين أمر تعقد للغاية بالسياسات المحلية الأمريكية المفرطة التسخين التي لا تسمح إلا بدرجات قليلة من الاختلاف وتعزز شيطنة أنظمة الحكم المسيئة، مثلما حدث في حالة إيران والسودان. وفي النهاية، فإن رغبات السكان أنفسهم هي التي يجب أن تكون المعيار الذي يقرر الكيفية التي تجري بها الأحوال مع الأنظمة. ومع ذلك يجب علينا أن نلاحظ أيضاً مقدار صعوبة الحكم على أنظمة الحكم الواقعة تحت حكم إسلامي حكماً "موضوعياً" إذا طرحت هذه الأنظمة تحديات مهمة على بعض النواحي من النظام الدولي الواقع تحت الهيمنة الغربية.

وزيادة على ما تقدم، وإذا أخذنا بالحسبان الخبرات السلبية التي خبرها الغرب مع أنظمة الحكم الإسلامية الثلاثة هذه، فقد تطور الآن عدم

ثقة عامة غربية بفكرة أي "دولة إسلامية". وإن أي حركة تسعى أو أي حزب يسعى بحسب ما يقال إلى تأسيس "دولة إسلامية" فان الحركة والحزب يدانان بشكل مفروغ منه. ومع ذلك، فلا أحد، في حقيقة الأمر، يعرف فعلياً ماذا ينبغي أن تكون "الدولة الإسلامية" بالضبط. لم يسبق أن وجدت دولة إسلامية في التاريخ أبداً بمعنى دولة حديثة - باستثناء محاولات الدول الثلاث التي أعلنت نفسها إسلامية، والتي نضعها قيد الدراسة هنا. فعلى طول التاريخ لم تستشعر الدول الإسلامية أبداً الحاجة إلى أن تعلن عن نفسها بأنها "إسلامية"، فمثل هذه الصفة من الناحية التاريخية بدت زائدة عن الحاجة في العالم الإسلامي الذي كانت فيه الثقافة السياسية الحاكمة دائماً ثقافة إسلامية وكان فيها القانون الإسلامي هو القانون المطبق إلى حد معين أو آخر طول ألفية ونصف من الأعوام. إن مفهوم "الدولة الإسلامية" في الأزمنة الحديثة هو رد فعل على التخلي عن معظم المفاهيم التقليدية الإسلامية لفن الحكم وتبني الحكومات في الدول العربية والإسلامية الأخرى نظم القانون الغربي، وكان ذلك عادة تحت الضغط الاستعماري. إن مجرد الاستخدام نفسه لهذا التعبير في الأزمنة الحديثة يؤسس لسابقة كبيرة في تاريخ فن الحكم الإسلامي وهو يشير إلى جهد طليعي يقوم به الإسلاميون وهم واعون بأنفسهم تماماً لإنشاء نوع من الدولة غير مسبوق سيكون عليه أن يجد التوافق بين كل من الحداثة والهوية الإسلامية معاً.

والمفارقة الساخرة، هي أن أعلى تأثير يقع على جميع المسلمين المشتغلين في السياسة اليوم، ومن جملتهم الإسلاميون، هو تأثير مفهوم الدولة الغربية وطبيعتها. إن قوة نموذج الدولة الغربية - وهو نموذج القوة المعاصرة ونجاحها بالمقارنة بالعجز والفشل الحاليين لمعظم الدول الإسلامية - هي قوة لا يمكن تجاهلها. وهكذا فإن اثنتين من ثلاثة هما

السودان وإيران، تظهران كلاهما تأثيراً ضخماً للمبادئ الدستورية الغربية: تشريع انتخابي (حتى لو لم يكن مطبقاً دائماً تطبيقاً منصفاً)، وفصل السلطات (فسد في بعضه في الممارسة). فلم يكن أي من هذين المبدأين موجوداً في التفكير الإسلامي التقليدي حول الدولة، وكلا المبدأين رفضته المملكة العربية السعودية بصراحة بوصفه "أجنبياً".

وبهذا فإن هذه الدول الثلاث تمثل ثلاثة جهود مبكرة في إنشاء شيء جديد. ومن بين الدول الثلاث، فإن إيران فقط هي التي شقت بشكل أصيل أرضاً جديدة، ثقافية وإيديولوجية، توحي بخبرة تتطور وقد تعطي في وقت ما بعض السوابق المفيدة عن الكيفية التي يمكن للحكومة الإسلامية أن تعمل بها.

طبيعة المعيار الأمريكي

نحن نطلب درجة معينة من المعايير الموضوعية، عند الحكم على سجل أنظمة الحكم هذه مثل درجة الدعم الشعبي المتوافرة منها. ومع ذلك فالواقع هو أن أي تمحيص نقدي للإسلام وهو في السلطة يميل إلى أن يكون واقعاً تحت هيمنة التهم الموجهة من الولايات المتحدة ضد أنظمة الحكم هذه. ولهذه التهم ما يبررها من بعض الوجوه. ولكنها تعكس أيضاً اهتمامات جيوسياسية معينة ذاتية تخص الولايات المتحدة، وهي ليست بالضرورة تهماً مشتركة على نحو واسع في المنطقة أو حتى في أوروبا. وكانت الاهتمامات الرئيسية الأمريكية متمثلة في وجود معاداة لأمريكا، وأمن إسرائيل، وعملية السلام العربية الإسرائيلية، وتطوير أسلحة الدمار الشامل، والإرهاب. والمشكلة الرئيسية هي ميل واشنطون إلى إفراد هذه الدول انتقائياً لتوجه لها اتهامات واضحة ومروَّجة عن قصد حين تكون سياسات هذه الدول مختلفة قليلاً عن سياسات العديد من الدول الأخرى في ناحية أو أخرى من النواحي التي تكون موضعاً للاعتراض.

والحقيقة الواقعة هي أن هناك درجة ما من معاداة أمريكا تسم كل أنظمة حكم الإسلاميين هذه. ولكننا نواجه هنا مشكلة تشبه مشكلة الدجاجة والبيضة. فإيران على سبيل المثال، ولدت في غمرة الحماسة الكاملة لمعاداة أمريكا، وهو تراث قيام واشنطون في قلب نظام حكم مصدق في عام 1953، وكان أول رئيس وزراء منتخب شعبياً، إلى جانب مساندة ثقيلة للحكم الفردي المطلق الذي مارسه الشاه مع منظمة استخباراته التي لا ترحم والتي عرفت باسم السافاك - وهي سياسات أسهمت في صنع الثورة الإيرانية، وفي احتلال السفارة الأمريكية وأزمة الرهائن في عام 1980، وتبعها الدعم الأمريكي لصدام حسين في حربه العدوانية ضد إيران في الثمانينيات من 1980. والمواقف الشعبية المعادية لأمريكا شكلت شخصية جمهورية إيران الإسلامية منذ بداية الانطلاق، وصارت أساساً إيديولوجياً لنظام حكم رجال الدين. والمفارقة الساخرة، هي أن الكراهية الشعبية لسياسات رجال الدين بعد عشرين عاماً تلت قادت إلى نمو قدر من المواقف الموالية لأمريكا.

ولم يكن للطالبان في البداية آراء في الولايات المتحدة أو في السياسة الخارجية عموماً، وذلك على الرغم من أنهم جاؤوا من تقليد إيديولوجي ينظر بالارتياب نحو الغرب. كان الطالبان مستعدين فعلاً للعمل مع الغرب، ولكن الولايات المتحدة ولأسباب وجيهة وجدت سريعاً أن سياستهم التمييزية والقاسية غير مستساغة - ولو كان الكثير من هذه السياسات الاجتماعية لا يختلف إلا قليلاً عن سياسات «...»(*) حليفة الولايات المتحدة. وفي النهاية كان إصرار قيادة الطالبان على توفير الملاذ لأسامة بن لادن وللقاعدة هو الذي أنهى كل إمكانية للتعاون. ولو وضعنا ابن لادن جانباً، لما كان من المحتمل فيما عدا ذلك أن تختار الولايات المتحدة أن تطيح نظام الطالبان.

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار كلمتين.

ولم تكن حكومة الإسلاميين السودانية التي جاءت إلى السلطة في عام 1989 تمتلك جدول أعمال معاد للولايات المتحدة عداء عميقاً، ولكنها في البداية قدمت الملاذ لكثيرين من المجاهدين الإسلاميين، من خريجي الجهاد المعادي للسوفيت في أفغانستان، والذين كانوا معادين للعديد من أنظمة الحكم الإقليمية. وكذلك، فإن المنظرين من الحركة الإسلامية الحاكمة، التي كان يقودها حسن الترابي، ساندوا بقوة أيضاً قضية تحرير فلسطين وعقدوا عدة مؤتمرات دولية "معادية للاستعمار"، على الرغم من أن السياسة الرسمية للحكومة السودانية صرحت بدعمها لأي حل يرضي الفلسطينيين. ولكن نظام الحكم مع حلول عام 1996 كان يعتدل، وتحت الضغط من الولايات المتحدة سلم "سيد الإرهابيين" كارلوس إلى فرنسا. ويصرح السفير السابق للولايات المتحدة في السودان أن نظام الحكم عرض أول مرة في عام 1996 أن يسلم ابن لادن إلى المملكة العربية السعودية وبعدئذ إلى الولايات المتحدة في مقابل رفع العقوبات ولكن العرض رفض. وبحلول عام 1997 عرضت السودان تعاوناً غير مشروط مع الاستعداد لتقاسم البيانات عن القضايا المضادة للإرهاب واقترح وزير خارجية الولايات المتحدة رفع درجة العلاقات، ولكن ذلك ألغي من قبل البيت الأبيض على أسس سياسية محلية إلى حد كبير.[1] لقد كانت إدارة كلينتون ملتزمة بجهد طويل غير ناجح لإطاحة النظام من خلال الضغط العسكري عليه من الدول المجاورة.

ونادراً ما اتخذت الحكومة السودانية موقفاً فيه تحد سافر موجه نحو الولايات المتحدة، على الرغم من أنها تابعت سياسات لم تكن مستساغة لواشنطون، ومن جملتها استدامة الحرب الأهلية المستمرة لوقت طويل (وزيادتها سوءاً) وهي التي كانت قبل تاريخ وصول الإسلاميين، وإلغاء النظام الديمقراطي.

وعلى هذا فإن العلاقات مع أنظمة الحكم الإسلامية الثلاثة هي معادلة معقدة وفي هذه المعادلة كانت هذه الأنظمة لاحقاً، وهي أنظمة تعاني من عيوب جدية، قد تمت شيطنتها من قبل واشنطون، وهو ما زاد الحالة سوءاً – وهذا موقف هو على العكس من اللهجات المحسوبة إلى حد أبعد بكثير والتي استخدمتها واشنطون مع دول أخرى تتابع سياسات غير مستساغة بالفعل مثل الصين، وكوريا الشمالية، وبورما، وسورية، وأوزبكستان. وعندما يُنظر إلى واشنطون على أنها مساندة لأنظمة الحكم التي تسحق الحركات الإسلامية، فلا يمكن في المقابل أن تكون العداوة الإسلامية والارتياب الإسلامي أمرين مثيرين للدهشة. وواشنطون في الواقع، محقة في أن تتوقع في البداية على الأقل رأياً بارداً جافاً نحو سياسات الولايات المتحدة من الإسلاميين الذين يصلون إلى السلطة. وهذا التوقع من واشنطون يقودها غالباً إلى محاولة منع وصولهم إلى السلطة مطلقاً. وبذلك فإن إدراكات كل جانب تغذي الآخر.

والمشكلة اللب في الحقيقة الواقعة هي أن الكثير من سياسات الولايات المتحدة غير محبوبة شعبياً إلى حد بعيد في العالم الإسلامي، والحكومات التي ينبغي أن تعكس الرأي العام على نحو كامل هي الحكومات التي يتوقع أن تتبنى موقفاً نحو الولايات المتحدة يكون أقسى من موقف أنظمة الحكم الاستبدادية الحاضرة التي تنظر إلى الدعم الأمريكي ليسندها لتبقى في السلطة. هذا هو المأزق المحير لنشر الديمقراطية في العالم الإسلامي: فكلما صارت الحكومات أكثر تمثيلاً لشعوبها، زاد احتمال اصطدامها مع مصالح الولايات المتحدة، في الفترة الأولى على الأقل. وعلى هذا النحو تميل دول الإسلاميين إلى أن تعكس الكثير من عاطفة الغضب المعادي للولايات المتحدة داخل هذه البلدان ولا تقوم هي بمجرد صنع هذه العاطفة ببساطة.

وقد جاء كل واحد من أنظمة الحكم الثلاثة - في إيران والسودان وأفغانستان - إلى السلطة تحت ظروف مختلفة اختلافاً مؤثراً. فكل واحد منها كان له أثر مباشر على كل من السياسات الإقليمية والدولية وبذلك فإنها أدت إلى زيادة المشكلات التي كانت موجودة قبل وصولها إلى السلطة سوءاً.

حالة إيران

جمهورية إيران الإسلامية فريدة في عدد من الوجوه. الأول، هو أنها جاءت إلى السلطة من خلال ثورة اجتماعية أصيلة، وهو أمر نادر في التاريخ الحديث. وفي الوقت نفسه أسقطت ثورتها واحداً من أقرب حلفاء الغرب، وهو الشاه، ومحت ما كان في السابق مركزاً رئيسياً للتأثير الأمريكي. وكانت بناء على ذلك واحدة من الدول القليلة في المنطقة غير المدينة بالفضل للولايات المتحدة لا في الدعم الاقتصادي ولا في الدعم الأمني في المنطقة، ولذلك، فهي مستعدة لتقوم علناً بمعارضة سياسة الولايات المتحدة في المنطقة. وقد سهلت إيديولوجية إيران هذا الموقف المعادي للولايات المتحدة، ولكنها لم تكن هي التي ولدته. انظر إلى العراق المجاورة، وليس فيها ذرة من الشخصية الإسلامية، وهي التي تتبنى مواقف جيوسياسية مشابهة باسم إيديولوجيات علمانية قومية. فإيران، كسبت على أساس ثورتها واستعدادها لمقاومة الولايات المتحدة احترام معظم المسلمين من أجل ميلها العقلي الصلب للاستقلال ومن أجل تقدمها نحو حكم ديمقراطي. وبوصفها أول دولة حديثة تدعو نفسها دولة إسلامية، أسست إيران سابقة تاريخية تخلع عليها أهمية إيديولوجية تلفت الانتباه، بغض النظر عن مدى النجاح الذي حققته أو ستحققه سياساتها السياسية، والاقتصادية والاجتماعية.

وإيران، زيادة على ما تقدم، ينظر إليها كثير من المسلمين على أنها "أصدق لثقافتها الإسلامية" وهي معروفة من بعض الوجوه باستقلالها عن

الولايات المتحدة. وتبنت عدداً من المؤسسات التي تشير إلى تجربتها الجسورة في محاولة تطبيق الفكر الإسلامي. وهي أول دولة إسلامية في تاريخ الشرق الأوسط الحديث تكون محكومة فعلاً برجال الدين -وهو تجديد في الإسلام - وخطوة حاسمة ما تزال تحت النقاش، والتفسير، والتطور. ودستورها الذي اتخذ الأسلوب الغربي إلى حد كبير يتضمن انتخابات ديمقراطية تضع سابقة لما قد تكون عليه الحكومات الإسلامية الأخرى في المستقبل - وهي بذلك تصطدم اصطداماً حاداً ببعض الإسلاميين الراديكاليين الآخرين وتتحداهم وهم الذين رفضوا النماذج الغربية أو رفضوا الديمقراطية بالكلية.

وزيادة على ما تقدم أنشأت إيران منصب القائد الأعلى (المرشد)، وهو تجديد كبير، مصمم من حيث المبدأ ليجسد أعلى مستوى من المؤهلات الدينية والقيادة الأخلاقية وليقف فوق العملية السياسية العامة ويشرف عليها. وهو يمثل أعلى سلطة في الدولة. والقائد الأعلى غير منتخب ولكنه بالأصح مختار من قبل هيئة رجال دين مشكلة من كبار آيات الله المكلفين باختيار رجال الدين الذين يتحلون بأعلى المؤهلات الأخلاقية والشرعية القانونية لضمان أن تكون سياسات الدولة في نهاية المطاف موافقة للصحيح الإسلامي. والمنصب بمعنى من المعاني يشابه منصب الرئيس في النظام البرلماني الذي يعتبر فوق السياسات اليومية ويكون دوره هو أن يركز على الرفاهية الواسعة للنظام السياسي ومصلحته. ويمثل هذا المنصب نظرياً اندماجاً لمثالين مختلفين: الديمقراطية على المستوى العملي للسياسة، وقيادة أخلاقية غير منتخبة مصممة لحماية الطبيعة الإسلامية للدولة. وبكلمات أخرى، الديمقراطية ليست قيمة غير محدودة ولكنها قيمة محاطة بالقيم الإسلامية.

ومنصب القائد الأعلى يُضعف طبعاً من الناحية البنائية عمل العملية الديمقراطية نظراً إلى أنه يستطيع قانونياً أن يلغي عمليات اتخاذ القرار التي تقوم بها الحكومة مستندة إلى الوضع الديمقراطي وهو غير مسؤول أمام الجمهور العام لأنه غير منتخب شعبياً. وربما كان هذا المنصب أيضاً يشبه في بعض الوجوه أعضاء المحكمة العليا في الولايات المتحدة الذين لا ينتخبون ولكنهم يختارون طوال الحياة من الرئيس على أساس قدراتهم القضائية في حماية الدستور - فهم فوق السياسية وأعلى منها من حيث المبدأ.

ويجري الآن حوار عميق في إيران حول وجوب انتخاب مثل هذا القائد الأعلى في الحقيقة انتخاباً شعبياً بدلاً من اختياره بشكل صارم من رجال دين مؤهلين على ما يفترض للقيام بمثل هذا التحديد والتقرير. وكما في أي نظام سياسي، صار منصب القائد الأعلى منصباً مسيّساً بالفعل ويمثل بالفعل مشاركاً مخولاً تخويلاً استبدادياً مطلقاً في منتصف معترك سياسي ديمقراطي.

المبادئ الديمقراطية محفوظة في الدستور، ولو أسيء استخدامها في بعض الأحيان. وبرغم إساءات الاستخدام فهذا ليس "دستور عرض بالقطعة"، فنصوصه وأساليب العمل به قد تتوزع فيها بعمق وبشكل علني. والأكثر أهمية هو أن الأغلبية الكبيرة من رجال الدين ينظرون إلى برلمان إيران الديمقراطي بوصفه برلماناً متوافقاً توافقا كاملاً مع مفاهيم الشورى أو التشاور الإسلامية. وإيران الإسلامية قد تبنت بعض أكثر الانتخابات انفتاحاً وأمانة في الشرق الأوسط. ومع ذلك، لئن كانت الانتخابات أمينة، فهي ليست عادلة بشكل كامل: فإن مجلساً من الحراس القضاة يحكم على إمكانية قبول كل المرشحين المحتملين قبل أن يستطيعوا خوض الانتخابات، وذلك بالاستناد إلى ما يُزعم إن كان الأفراد مواطنين من أهل الاستقامة أم

لا حسب المعايير الإسلامية. وفي الوقت الذي تضع كل بلد قيوداً معينة في الحد الأدنى على من يمكنه خوض المسابقة إلى منصب (غير محكوم عليه بجناية، ومواطنون بالولادة) فإن عملية "التحري الأخلاقي" هذه في إيران قد تسيّست في الحقيقة وتحولت إلى عملية مصممة بالدرجة الأولى للإبقاء على السلطة في أيدي أصحاب الخط المتصلب. فالمرشحون الإصلاحيون يحرمون في الغالب بشكل متكرر. ومع هذا، فقد كانت الانتخابات حرة بشكل مرموق وتنافس فيها المرشحون بقوة، وعلى الرغم من تدخل أصحاب الخط المتصلب، فقد أنتجت برلمانات فيها عدد أكبر من المصلحين. والحكومة والمجتمع تتصفان بالتنوع المتنامي في الوقت الذي تتآكل فيه القيود الموضوعة من طرف الحكومة.

ولم تسمح الدولة حتى الآن بالتأسيس الحر للأحزاب السياسية، على الرغم من أن هذا المبدأ هو نفسه أيضاً تحت التحدي العام في الوقت الذي تم فيه تشكل "اتجاهات" معينة معروفة جيداً وشبكات بين المرشحين، تعتبر إرهاصات للأحزاب السياسية. وما تزال الجمهورية الإسلامية تظهر تفضيلاً إسلامياً للتفكير المشترك الذي يسعى إلى توحيد مصالح كل العناصر القومية في مصالح انسجام قومي، واضعة المجتمع فوق الفرد. ويحاول نظام الحكم الوصول إلى الحلول الوسطية المهاودة في الداخل، مؤملاً من خلال ذلك تجنب ما يراه كثيرون من الإسلاميين صفة سلبية ومفرقة للسياسات القائمة على وجود أطراف متعادية. هذه الرؤية تتحطم بسرعة في وجه الحقائق الواقعة السياسية الشاملة.

من حيث حقوق الإنسان والحريات المدنية، يحتمل أن تكون إيران في الواقع فوق معدل المنطقة، مع وجود صحافة أكثر حيوية بشكل واضح ومستوى عال بشكل غير معتاد من الحوار والمناقشات القومية. والدلائل

على تقدم تطوري نحو عملية ديمقراطية أصلية في المدى الأطول هي دلائل مبشرة.

وعلى هذا النحو فإن الحالة في إيران تتطور تطوراً مؤثراً وسريعاً، وإن حراكيتها تميزها عن العديد جداً من أنظمة الحكم المطلقة المستبدة في العالم الإسلامي. ولكن ما هو مهم على وجه الخصوص هو "التقدم العقائدي" الذي يحققه إسلاميو إيران. فالبلد في غمرة تعريف أو إعادة تعريف المسائل الكبيرة من الفقه الإسلامي ومن الإيديولوجية الإسلامية كما تنطبق على الحكم. إن حوار إيران الحيوي عن طبيعة الحكم الإسلامي الحديث هو دينياً وسياسياً أكثر إبداعاً من أي شيء آخر يحدث في مكان آخر غيرها في العالم الإسلامي.

ومن هنا، ومن وجهة نظر إدراك الأمر بعد حدوثه بعدة عقود، كيف سينظر التاريخ وراءه إلى الخبرة الإيرانية؟ إن أول رواية ممكنة ستبين أن إيران تطورت، بعد عدة عقود من التطور الخشن والمهتز بعد الثورة، نحو حكم هو نسبياً حكم ديمقراطي، ومستقر، ومسؤول. إيران ستكون قد نجحت في إنشاء حكم حديث مستند إلى التراث الإسلامي والتفسيرات المعاصرة للقيم الإسلامية وللمؤسسات الإسلامية - فهي أول بلد تنشئ تركيباً جدياً يجمع بين المبادئ الإسلامية للحكومة وبين القيم الشاملة للديمقراطية، وللتعددية، وللتسامح. وهكذا فإن إيران ستكون قد لعبت دوراً هاماً أهمية بالغة في تاريخ الاجتهاد المجدد في نظرية الحكم الإسلامي، وستكون قد مارست تأثيراً كبيراً على الحركات الإسلامية الأخرى.

والرواية البديلة كانت ستبين أن حكم رجال الدين لإيران قاد ببساطة إلى القمع المتشدد، والحكم المستبد، وفي نهاية الأمر إلى انهيار الجمهورية الإسلامية، مفسحاً الطريق إما للحكم العسكري أو لقيادة ديمقراطية غربية.

وستكون الخبرة الإيرانية بذلك قد بينت عملياً إلى جانب الطبيعة المأساوية لحكم رجال الدين حماقة محاولة إقامة حكم مستند إلى المبادئ القديمة للحكم الإسلامي أيضاً، كيفما كان تصور ذلك. وسيكون فشل إيران قد امتلك أثراً موهناً على الحركات الإسلامية الأخرى الطامحة في العالم الإسلامي.

في الوقت الذي نعرف فيه أن النقد الغربي لإخفاقات نظام الحكم الإيراني معروفة جيداً وسوف نناقشها في فصل آخر، فإن من المثير للاهتمام في الوقت نفسه أن نلاحظ نقد الإسلاميين لإخفاقات طهران. فقد لاحظ مدافع إيديولوجي قوي عن نظام الحكم الإيراني، هو الدكتور كليم صديقي - وهو سني من أصل باكستاني كان مدير المعهد الإسلامي في لندن حتى وفاته في عام 1998- لاحظ أن طهران في مطلع الثورة وقعت في فخ القومية الإيرانية، وبهذا ألغت بعضاً من الصفات الشاملة التي يجب أن تمتلكها الدولة الإسلامية. وانتقد إيران أيضاً من أجل احتفاظها ببيروقراطية منتفخة، في الوقت الذي يجب فيه على الدولة الإسلامية من وجهة نظره أن تكون نحيفة وفي أقل حد أدنى ممكن. ويخطِّئ صديقي الثورة الإسلامية لأنها قد أخفقت في القيام بإصلاح ثوري للأراضي بوصفه جزءاً من برنامج للعدالة الاجتماعية، وذلك بسبب الروابط التاريخية الطويلة القائمة بين أرستقراطية ملاك الأراضي وبين رجال الدين. وهو يرى أن نظام الحكم الإيراني ينساق أيضاً بشكل شديد جداً نحو العقيدة الشيعية الخاصة في بعض النواحي، وبهذا يناقض نظام الحكم طموحاته الخاصة ودعاواه نحو الشمول ويضر بشكل غير ضروري بعلاقاته مع العالم السني.[2]

ولكن نظام الحكم الإيراني، بالنسبة إلى الكثيرين من المسلمين، كسب أعظم صدقية له وأعظم قبول من خلال قدرته على الوقوف في وجه

الغرب، وتحديه. وسجل التحدي، طبعاً، ليس كافياً ليكوّن نجاحاً في الحكم. وقد دفعت إيران أيضاً ثمناً ضخماً في العزلة التي فرضتها عليها الولايات المتحدة نتيجة لهذه السياسات، والتي لم تبدأ بالخروج منها إلا في السنوات الأخيرة جداً فقط من القرن العشرين. ومع ذلك فكثيرون من المسلمين الآخرين والإسلاميين الذين يودون أن يروا دولهم الخاصة تقف بجسارة أكبر في وجه المصالح الغربية، والأمريكية منها على وجه الخصوص، يجدون الكثير ليحترموه في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية. والإسلاميون الآخرون، ومعظمهم من العرب، يتجاهلون الخبرة الإيرانية كاملة، ويستبعدونها بوصفها شيعية وهي بذلك غير ذات علاقة بأهل السنة.

في معنى من المعاني، فإن الإسلامية كما هي متصورة حالياً من جانب المنظرين الإيديولوجيين أصحاب الخط المتصلب قد فشلت في إيران. والجيل الأحدث سناً على وجه الخصوص مرتاب بشأن رجال الدين واستحضارهم المتواصل للإسلام لتبرير القمع وفرض السياسات الاجتماعية الخانقة. وفي الحقيقة، فإن كثيراً من رجال الدين مهتمون بالضبط بشأن الضرر الذي يجري إحداثه للإسلام نفسه في عيون الجمهور الذي يمكن الآن أن يحكم على الإسلام بإخفاقات نظام الحكم أكثر مما يحكم عليه بوصفه ديناً خالداً. وباختصار، فإن السلطة قد أفسدت المؤسسات الدينية ونزعت الثقة من فكرة القيم الإسلامية في الحكومة.إن خيبة أمل الشباب أمر قد صار متقدماً تقدماً كبيراً وهو جدي جداً. فالملل والإحباط قد يفوقان القمع من حيث هو مظلمة رئيسية للشباب.[3]

وزيادة على ذلك، أظهر نظام الحكم الإيراني عملياً من دون قصد منه واحداً من المعتقدات المركزية في الإيمان الشيعي، وهو فساد طبيعة

الحكومة والسلطة. لقد تجنب رجال الدين الشيعة طوال التاريخ على نطاق واسع ارتباطهم بالسلطة، مفضلين بذلك دور الناقد الأخلاقي للحاكم. ومع ذلك، فمع صعود الخميني إلى السلطة وإعلان حكم رجال الدين، ثبت خوف الشيعة التقليدي: فرجال الدين صاروا فاسدين في الحقيقة بالمال وبالسلطة معاً، وفقدوا سلطتهم الأخلاقية في وجه الجمهور.

والرائع اليوم هو أن الإسلام اليوم هو الإطار العملي لكل الحوار السياسي تقريباً. المحافظ أو الليبرالي، واليمين أو اليسار، حكم رجال الدين في مقابل العلمانية، والديمقراطية في مقابل المؤسسات المستبدة، المقيد اجتماعياً أو المتساهل، دعاة الدولة أو دعاة الحرية المدنية، السوق الحرة أو الاقتصاد المركزي - الحوار كله محاط في داخل المعجم الإسلامي، والإطار المرجعي الإسلامي، والصياغة الإسلامية.

من جهة واحدة، فإن هذا الإطار العملي مفروض بشكل اصطناعي: ففي غياب حرية الهجوم على حكم رجال الدين ومضامينه المستبدة في معارضة مباشرة، لم يكن بد من أن تخاض المعركة على المضمار الإسلامي، وأن تستنتج المناقشات من القرآن الكريم، وأحاديث الرسول الكريم، ومن حوليات الفقه الإسلامي. وعلى هذا النحو يقدم المعجم الإسلامي غطاء للمناقشات حتى لأولئك الذين لا يلتزمون بقضية الإسلاميين، مثل اليساريين الذين يجب أن يلوذوا إلى أساس نصي في المحاجّة من أجل ا لمزيد من المدخل الليبرالي. ومع ذلك فإن هذا التحديد المفروض لمناقشة السياسة داخل الإطار العملي للإسلام قد أنتج على كل حال إسهامات كبيرة لتطور الفكر الإسلامي السياسي. وربما لم يحدث في أي مكان آخر في العالم للفكر الإسلامي أن "سار بقوة" بمثل هذه السرعة في حقل النظرية السياسية والاجتماعية - فاتحاً أمداء جديدة للمناقشة في كل الجوانب حول طبيعة السياسة وعلاقتها بالفكر الإسلامي.

وما يستحق الملاحظة على نحو مساو في إيران، هو أن النساء كن ومازلن يلعبن دوراً عاماً متزايداً. وعلى الرغم من كل الحوار حول الموقع الذي يجب أن يكون للنساء في المجتمع الإسلامي، لم تكن إيران أبداً في شك بشأن دور المرأة في السياسة - وهو المجال الذي شغلت فيه النساء مناصب نائب الرئيس، وأعضاء في الوزارة، وعدداً كبيراً من مناصب أعضاء البرلمان - والهيئة التدريسية الجامعية التي يشغلن فيها مواقع تدريس جامعية أكثر مما تشغله النساء في الولايات المتحدة. ومما له أهمية بالغة بالنسبة إلى جمهورية إسلامية فإن إيران قد تخلت بشكل كامل عن عدة ملامح رئيسية من القانون الشرعي، وخصوصاً القانون المتعلق بالنساء في قضايا الميراث، وقانون الطلاق، وحضانة الطفل.

وفي الوقت الذي يتم فيه توظيف النساء على نطاق واسع، وهن يشكلن أكثر من نصف الجسم الطلابي في الجامعات، فإن النظم الاجتماعية المتصلة بلباس المرأة في المجتمع هي نظم صارمة نسبياً، ولكنها تضعف. الثقافة العامة تقمع بالتفسيرات المحافظة للغاية للسلوك العام للرجال وللنساء معاً، وهو مشابه فعلاً للمملكة العربية السعودية، على الرغم من أن لدى إيران مسارح سينمائية في حين لا يوجد مثل ذلك في المملكة العربية السعودية. (وفي الواقع إن إيران معروفة دولياً بوصفها موطن عدد من ألمع المخرجين السينمائيين في العالم). منذ عام 1999 كانت تجري عملية من التحرير التدريجي في كل هذه المجالات حين بدأ نظام الحكم يعترف أنه لا يستطيع أن يطيق الاستمرار في تنفيذ تنظيماته الثقافية الشديدة القسوة في الأصل والتي منعت في السابق حتى الموسيقى الغربية.

وترافقت نوبات من القمع مع تقديم الإصلاحات: عدة جرائم قتل سياسية لشخصيات المعارضة أجبرت وزير الداخلية على الاستقالة،

واعتقالات عشوائية للعديدين من قادة المصلحين السياسيين الآخرين ولبعض البرلمانيين أدت إلى إثارة سخط الجمهور ورفعت التوترات داخل البلاد. وهُدد الصحافيون، وسجنوا، ثم برئوا لاحقاً أو أطلق سراحهم، وأغلقت الصحف فقط ليعاد فتحها من جديد في الغالب تحت أسماء جديدة وهي ترعى إظهارا كبيراً لنواحي الصراعات السياسية. والخطوط السياسية مرسومة بوضوح أكبر من السابق، والصراع السياسي الضخم بين أصحاب الخط المتصلب وبين الليبراليين (إذا بسطنا المسائل) يدار بشفافية تلفت النظر، ومن جملتها الصفحات الأولى من الصحف، التي لا تجد لها موازياً في أي مكان تقريباً في العالم العربي.

والاقتصاد الإيراني كان إخفاقاً فذاً. فالفساد واستئثار الدولة بالسلطة يعيق الاقتصاد، والبطالة عالية، ويجب على معظم العمال أن يحتفظوا بأكثر من عمل واحد ليجعلوا الوسائل تفي بالحاجات. وكان التضخم عالياً بشكل ثابت. ونواحي الضعف في الاقتصاد الإيراني، ترجع طبعاً، في بعض الوجوه إلى الآثار المدمرة لحرب السنوات الثماني بين العراق وإيران أيضاً (بدأت من طرف العراق ولكنها أديمت من إيران)، وتبعتها العقوبات المفروضة من أمريكا وهي عقوبات عملت على شل الاستثمارات اللازمة في قطاع الطاقة.

لقد ازدهر التعليم تحت حكم الجمهورية الإسلامية وتجاوز المستويات التي تحققت في عهد الشاه. وأرسلت إيران أعداداً كبيرة من الطلاب إلى الخارج، وإلى الولايات المتحدة من الجملة.

وباختصار، فإن سجل إيران مختلط. فبالمعايير الإقليمية، ومن جملتها حلفاء الولايات المتحدة مثل مصر والمملكة العربية السعودية، فإن إيران تملك نظاماً سياسياً أكثر انفتاحاً، وحياة فكرية حيوية لا يوجد لها إلا

أشباه قليلون في الدول الإقليمية الأخرى. وما يزال أمام إيران مسافة كبيرة نوعاً ما لتمشيها قبل أن تصير دولة ديمقراطية أصلية، ولكنها قد سبقت في خطواتها معظم الدول الإسلامية الأخرى في المنطقة باستثناء تركيا.

حالة السودان

تمثل الإسلامية في السودان عدة خصائص مهمة تجعلها جديرة بانتباه خاص. فالسودان هو أضخم بلد في إفريقية، وله حدود مع تسع دول مختلفة. وأراضيه الزراعية الشاسعة الخصبة تجعله سلة الخبز الممكنة لكل إفريقية. والسودان هي الدولة الثانية الإسلامية الوحيدة التي ظهرت في العالم الإسلامي (بعد إيران)، وأول دولة إسلامية سنية وعربية. وهي أيضاً أول بلد جاءت فيه حركة إسلامية إلى السلطة بانقلاب عسكري.

والسودان مهم على نحو خاص بسبب موقعه في واحد من خطوط الصدع الثقافي المهمة في العالم الإسلامي. والسودان ليس دولة مسلمة متجانسة قطعياً، وفي الواقع فإن فيها 597 قبيلة وتتحدث أكثر من 400 لغة ولهجة مختلفة.[4] وهناك خطوط الصدع بين السودان الشمالي والجنوبي، لا بين العرب، ونسبتهم (45 بالمائة إلى 60 بالمائة من السكان) وبين غير العرب فقط، بل بين المسلمين (55 إلى 65 بالمائة من السكان) وبين غير المسلمين أيضاً. وهناك اختلافات ثقافية حتى بين قبائل المسلمين في الشمال والغرب. والسكان الجنوبيون عبدة أرواح بشكل رئيسي، على الرغم من الانطباع الذي تعطيه جماعات الدعوة المسيحية الصّخابة في الولايات المتحدة من الذين يعارضون نظام الحكم، ومنهم عدد قليل من المسيحيين (3 إلى 4 بالمائة).[5] ونظراً إلى أن السودان مثّل تاريخياً الحدود الأرضية الجنوبية للحضارة الإسلامية، فإن الحكومات المتتابعة التي هيمن عليها العرب في السودان شعرت "بمصير إسلامي واضح" خاص في نشر كل من

الثقافة العربية والإسلام معاً إلى السودان الجنوبي وإلى أعمق من ذلك إلى إفريقية السوداء. وهذه المهمة كثفت من المعارضة بين السكان في الجنوب غير العربي وغير المسلم. وهذه الانشقاقات العرقية والدينية واجهت السودان بمجابهة مسلحة تسبق في تاريخها بمدة كبيرة تولي الإسلاميين للسلطة، مع نغمات انفصالية قوية - حرب أهلية حقيقية - قامت تقريباً بتدمير سلامة الدولة نفسها.

والحرب الأهلية الطويلة والدموية في السودان تثير مسائل إنسانية كبيرة، فوحشية الحرب وخرق حقوق الإنسان من كل الأطراف غير مسبوقة في تاريخ السودان، وتخلق تدفقات ضخمة من اللاجئين إلى داخل الدولة وإلى خارجها على حد سواء منذ آخر جولة من جولات النزاع التي بدأت في عام 1983، أي قبل ست سنوات من مجيء الإسلاميين إلى السلطة. إن الطبيعة العرقية والجنسية للحرب تؤثر أيضاً على التوترات الجنسية والدينية الموازية الموجودة في الدول المجاورة مع مشكلات أقلياتها الخاصة بها.

الطريق إلى السلطة

كانت حركة السودان الإسلامية الكبيرة هي الجبهة القومية الإسلامية، وكانت ترتبط ارتباطاً فضفاضاً مع الإخوان المسلمين المصريين. إن طريق الجبهة القومية الإسلامية إلى السلطة من خلال الانقلاب العسكري قد يمثل نموذجاً لينينياً ناجحاً لأخذ السلطة، ولكنها بفعلها ذلك تلقي بالشك على التصريحات الديمقراطية للحركات الإسلامية الأخرى. والعملية تقدم بعض الدروس. وقائد الإسلاميين السودانيين لوقت طويل والقائد الإيديولوجي المعترف به للنظام، وهو الدكتور حسن الترابي، خطط طوال عدة عقود لتحويل حركته المؤمنة بحكم الأقلية إلى وسيلة قادرة على الحصول على السلطة. والجسر الذي كان المجاز بالنسبة إلى مسيرة

الترابي إلى السلطة يقع في ثلاث مناطق رئيسية: المالية، والتربوية - الإيديولوجية، والعسكرية. بنى الترابي أولاً قاعدة اقتصادية قوية مع المساعدة التي لابد منها من المال الخارجي من أنظمة البنوك الإسلامية، وخصوصاً البنوك المرتبطة مع المملكة العربية السعودية. وبصفته وزيراً للتربية اكتسب سيطرة مهمة على النظام التعليمي، فأمكن ذلك الجبهة القومية الإسلامية من التعرف بالطلاب المتعاطفين وأمكنها من وضعهم في النظام الجامعي والكلية العسكرية، وبهذا بنت ملاكاً من الأتباع الموالين. وأخيراً، نما دعم الجبهة القومية الإسلامية داخل القوات العسكرية مع الزمن، وفي نهاية الأمر مكن الضباط المتعاطفين الرئيسين من الإنجاز الناجح لانقلاب عسكري في عام 1989 في أثناء فترة من فشل سياسات الائتلاف.

إن قدرة حركة إيديولوجية محدودة على الاستيلاء على السلطة توحي بأن عملية البناء البطيئة لملاك مساند داخل القوات المسلحة والفروع الحكومية الأخرى تستطيع أن تكون طريقاً مثمراً للإسلاميين في أماكن أخرى في العالم الإسلامي. (في الواقع، كان الإسلاميون الراديكاليون مع حلول عام 1979 قد تغلغلوا في الجيش المصري إلى الحد الذي استطاعوا معه أن يغتالوا الرئيس المصري السادات). والضباط العسكريون الذين نفذوا الانقلاب السوداني، وارتبطوا مع الجبهة القومية الإسلامية بوصفها قوة خلف الستار، هم اليوم عنصر مهم من صميم السلطة لنظام الحكم الإسلامي السوداني اليوم.

إن أحد أكثر الملامح تثبيطاً للهمة من نظام الحكم السوداني كان دور منظره الإيديولوجي الرئيسي، وهو الدكتور الترابي، مع سعة اطلاعه وتعليمه الغربي العميق (السوربون وأكسفورد) والتزاماته التي كثيراً ما صرح بها للعملية الديمقراطية وللحكومة الليبرالية. ومع ذلك، فبعد أن صار في

السلطة، فإن الجبهة القومية الإسلامية مع دعم الجيش تبنت سلسلة من السياسات أثارت فوراً استنكاراً وعزلة دوليين كبيرين. وقام النظام في مطلع ثورته بفرض طرق قاسية من القمع السياسي في كل أنحاء البلاد، وخصوصاً في الجنوب غير المسلم، ولكنه فرض ذلك في الشمال العربي كذلك. وسحق النظام معظم المعارضة السياسية، وطهر صفوف القوات المسلحة، ووسع طريقة عمل أجهزة الاستخبارات والأمن توسيعاً أكبر مما كان عليه سابقاً وزاد تخفيض الحريات المدنية، وهي دائماً هشة ضعيفة، بإقامة نظام أكبر كفاءة، واقع تحت السيطرة المركزية. وليس هناك أي عوائق قانونية أو دستورية ضد ممارسة النظام للسلطة المطلقة تقريباً. وكان الترابي، حسب ما يروي، واقعاً تحت الضغط من العناصر أصحاب الخط الأكثر تصلباً داخل النظام ولكنه مع ذلك كان جزءاً من عملية التحول إلى الاستبداد.

واستؤصلت حركات المعارضة الجدية في الشمال، ونفيت معظم المعارضة المحتملة إلى الخارج. وصار النظام أكثر تمكناً مما كانت عليه أنظمة الحكم السابقة، وهو على ما يبدو أقل تعرضاً للانقلاب العسكري أو للتمرد الشعبي. ويعترف أعضاء الجبهة القومية الإسلامية في مجالسهم الخاصة بأنهم على ما يحتمل لن يكونوا حتى الآن قادرين على أن يكسبوا انتخابات حرة بحق، وذلك في بعض منه بسبب السيطرة المستمرة لأحزاب الصوفيين التقليديين المستندة إلى الأخوة الدينية والتي يبقى فيها أعضاؤها أتباعاً موالين بثبات لا يحيد لقائدهم، بغض النظر عن القضايا.

وعلى الرغم من الصفة الإسلامية للجبهة القومية الإسلامية، فإن من المهم أن نلاحظ أن نواة الجبهة في الحكومة نواة عالية التعليم والاحترافية، مع وجود أعداد كبيرة من المتخرجين بدرجة الدكتوراه من جامعات الولايات

المتحدة الأمريكية. وتوصف الحكومة بأنها أكثر الحكومات احترافية في تاريخ السودان، حتى وهي مفتقرة إلى الخبرة السياسية. وإن من المثير للاهتمام طوال السنوات العشرين الماضية أن حزبين فقط، هما الشيوعيون والجبهة القومية الإسلامية، سيطرا على دعم الكثير من الطبقة السودانية المتعلمة بوصفهما القوتين الوحيدتين اللتين تمتلكان رؤية "حديثة" وقومية بكاملها، أي رؤية سعت جاهدة للتحرك بعيداً عن نظام الرعاية التقليدي الريفي الذي كان مهيمناً دائماً على السياسة، ولم يتطابق مع السياسة القبلية. وكذلك فإن إضعاف الحزب الشيوعي كان من بين العوامل الرئيسية التي قادت إلى صعود الجبهة القومية الإسلامية في صفوف الكثيرين من عناصر المتعلمين السودانيين، والطلاب، والاحترافيين. وتعترف الجبهة القومية الإسلامية بإخلاص تام بأنها تعلمت من منافستها مع الشيوعيين في السبعينيات منذ أن واجهها التحدي لتتعلم أساليب التحول إلى حزب جماهيري له برنامج قومي محدد تحديداً واضحاً.

الإخفاقات السياسية للجبهة القومية الإسلامية

وجه الغرب نقداً حاداً إلى نظام حكم الإسلاميين السودانيين، وهو في الغالب نقد يستحقونه: قلة الخبرة في السياسة، وسوء حسابات وأخطاء خطيرة عديدة في السنوات الأولى، وسياسات تنم عن قلة المهارة، وتصميم على التمسك بالسلطة، واستئصال الممارسة الديمقراطية، وتحالف مبكر مع الثوريين الإسلاميين الدوليين من كل الأنواع، وتشديد حرب أهلية وحشية قديمة طويلة وأدلجتها، ومجافاة كل الجيران تقريباً. ووقع نظام الحكم كذلك، وهو الملتزم برؤيته الإيديولوجية الدولية، في ورطة - من دون الإدراك الكافي للمضامين الدولية الكاملة لبعض أفعاله - مع العديد من القوى السياسية الدولية الكبيرة التي كثفت الهجمات عليه: أولاً من

الحكومات المصرية، والسعودية، والإسرائيلية، والكويتية، ثم، وهو أكثر أهمية، من حكومات جنوب السودان التي كان يسيطر عليها المسيحيون، وجماعات التبشير المسيحي في الغرب، واليمين المسيحي في الولايات المتحدة، وجماعات حقوق الإنسان في الولايات المتحدة، وسياسات الولايات المتحدة المضادة للإرهاب. ولكن ما يستحق الانتباه مع ذلك هو أن حرب الرئيس جورج دبليو. بوش في عام 2001 المضادة للإرهاب أجبرت واشنطون لأول مرة في عقد من الزمان على أن يقبل رغبة السودان التي سبق أن عبر عنها من مدة طويلة للتعاون على الإرهاب والذي أدى إلى علاقة أقل عداء وأدت إلى إنهاء جهود الولايات المتحدة لقلب نظام الحكم.

ولم تؤد اثنتا عشرة سنة من القتال ضد الانفصاليين الجنوبيين تحت نظام حكم الإسلاميين إلا إلى مأزق غامض، مع تكاليف اقتصادية وسياسية للحرب تقتضي سعراً موهناً، فرضت على نظام الحكم أن يعترف أن الواجب عليه في النهاية أن يضع جانباً الغايات الإيديولوجية للأسلمة وأن يعمل على الوصول إلى تسوية حقيقية متفاوض عليها. وبعض الإسلاميين على ما يبدو ممزقون بين التخلي عن غايات الثورة الإسلامية كي يحافظوا على وحدة البلاد من جهة، وبين المحافظة على غايات الثورة الإسلامية في الشمال المسلم ولو على حساب فقدان الجنوب بالانفصال من جهة أخرى.

ليس هناك الآن سوى أسس قليلة للتفاؤل بشان الآمال طويلة الأمد بالنسبة إلى وحدة أراضي السودان الإقليمية - تحت أي نظام حكم تقريباً. السودان يشارك التحديات الموجودة في إفريقية كلها من الاختلافات الضخمة، الدينية، والعرقية، والقبلية، والثقافية، التي لا يمكن تدبيرها تقريباً والتي لا تستطيع البقاء معها إلا دول قليلة. وقد ازدادت مشكلات السودان سوءاً بصراع إيديولوجي، قومي ودولي في الوقت نفسه، بين

النشاط التبشيري المسيحي والنشاط الدعوي الإسلامي من أجل تحويل دين الشعوب من عبدة الأرواح في جنوب السودان وفي إفريقية عموماً. ونظراً إلى أن الإسلام من حيث هو دين يركز على بنية الدولة وعلى التنظيم القانوني فيها أكثر مما تفعل المسيحية، ونظراً إلى أنه سوف يتمتع على ما هو متوقع بدعم سلسلة عريضة من الدول الإسلامية، فإن الفرص جيدة في أن الإسلام سيكون أقوى متنافس من أجل مؤمنين جدد به عبر إفريقية. والعملية المستمرة سوف تعقّد أيضاً الوضع الجيوسياسي المستقبلي للمنطقة في حين يتحرك الإسلام تدريجياً باتجاه الجنوب، ليتقابل مع الدول المسيحية التي تنشد الدعم من الغرب ومن الجماعات المسيحية في الولايات المتحدة. لقد صارت هذه المسألة واحدة من أكثر المسائل المحلية عاطفية والمحيطة بالحوار الذي يدور حول السياسة الأمريكية نحو السودان في الولايات المتحدة.

إن أحد العناصر الكبيرة من الفشل الاقتصادي لنظام الحكم قد انساب على وجه الخصوص من اختيارات سياسية محضة في مطلع الثورة في نظام الحكم وهو ما أدى إلى مجافاة رعاة النظام مثل المملكة العربية السعودية وألحق الضرر بموقفه الاقتصادي على أساس دولي. إن الحرب في الجنوب قد استنزفت الاقتصاد. وأجبر نظام الحكم على العودة إلى الاكتفاء الذاتي، ويحتمل أن هذا كان نعمة مخفية في زي نقمة. فالمشكلة الرئيسية للسودان هي شدة الحاجة إلى رأس المال التي تعيق الإعادة الكبيرة لبنية الاقتصاد وتمنع القيام بمشاريع اقتصادية أكثر طموحاً. ومن المثير للانتباه، أن نظام الحكم قبل من البداية توصيات صندوق النقد الدولي وقيوده، وعمل بجد لتنفيذها، ولم ينشغل بالتنديد اليساري "بالنظام الاقتصادي الدولي الاستعماري الجديد المفروض من الغرب"، وهو التنديد الذي كان يمكن أن توحي به بلاغة الإسلاميين الراديكاليين. إن القيادة

الحالية تعكس درجة من الذرائعية تستحق النظر وهي تستطيع على الأمد الطويل أن تقدم للسودان مستقبلاً أكثر إشراقاً.

التحررية (اللبرلة)

في الأعوام القليلة الماضية من التسعينيات من 1990 كان هناك حركة ابتعاد تدريجية ولكنها واضحة عن الجناح "الدولي" والإيديولوجي من الجبهة القومية الإسلامية لصالح القادة "القوميين" أو الأكثر ميلاً إلى الذرائعية الذين يركزون على محاولة التعافي من عزلة السودان الكارثية الدولية ومن الضرر الاقتصادي الذي نتج عن مشاريع المغامرة الإيديولوجية. هذا التحول أضعف موقع الدكتور الترابي بشكل كبير داخل الحكومة، وكان قد وضع قيد الاعتقال المنزلي لعدة سنوات.

وكانت تجري أيضاً جهود مشجعة في لبرلة نظام الحكم وجهود الإصلاح. وقد رجع القادة السياسيون الرئيسيون الذين كانوا في المنفى وهم الآن يفاوضون من أجل استعادة بعض السياسات الانتخابية - وهو خطر كبير على نظام حكم الجبهة القومية الإسلامية غير الشعبي عموماً ولكنه خطر تعترف به ويجب عليها أن تتعامل معه. وقد يؤدي تحسين العلاقات مع الولايات المتحدة بعد 11 أيلول/سبتمبر 2001 إلى مساعدة هذه العملية أيضاً.

وأي زائر إلى الخرطوم سيستوقفه بسرعة شعور البلاد المسترخي وغير الإيديولوجي نسبياً. ونظام الحكم السوداني هو بالتأكيد تقريباً أقل بوليسية من الكثير من أنظمة الحكم العربية الأخرى، على الرغم من سجلها الضعيف في حقوق الإنسان. والقيود الاجتماعية، على الرغم من الإسلامية، هي أقل إلى حد بعيد من القيود الموجودة في المملكة العربية السعودية أو حتى في إيران.

وينظر إلى الدكتور الترابي من الكثيرين من الإسلاميين في العالم الإسلامي بوصفه مفكراً أفضل مما هو سياسي. إنه عصري (ليست هذه لفظته) في الفكر الإسلامي ويهاجمه الكثيرون من الإسلاميين المحافظين بسبب منهجه الأكثر حركية لفهم الإسلام تحت الظروف المعاصرة. ويعتبر "ليبرالياً" في آرائه في الضرورة المطلقة لتحرير النساء ودورهن في السياسة، وهو يعارض رأي أصحاب الخط المتصلب بشأن الردة في الإسلام الذي يدعو إلى عقوبة الموت، وقد عارض فتوى حكم الإعدام من إيران ضد سلمان رشدي، وهو يعتقد أن العديد من منظمات الإسلاميين تركز أكثر مما يجب على حوارات تاريخية ضيقة وقضايا سلوكية مما ينبغي أن يكون ممنوعاً، وذلك على حساب التركيز على القضايا الكبيرة للتطور الاقتصادي والاجتماعي وللتخلف الإسلامي، ويعتقد أن إعادة التفسير الحديث للإسلام أي الاجتهاد أساسية ولا يمكن أن يكون الاجتهاد هو الحق الخاص الضيق لأي طبقة خاصة أو مجموعة احترافية (مثل العلماء)، ولكنه حق لكل واحد من الناس إنه حقهم في أن يقرروا حياتهم الخاصة، وهو يعارض السلطة الدينية التقليدية التي تشجع على الطاعة العمياء غير المدروسة بين الأتباع. وهو يعارض نخبوية العديد من الحركات الإسلامية التي تبتعد عن أكثرية السكان. ويعتقد أن من الجوهري للمسلمين أن يطوروا رؤية شاملة لما هو مطلوب لمواجهة المستقبل. ويشدد على الحاجة إلى تعليم واسع عصري في كل الموضوعات. ويعتقد أن الواجب يقتضي تطوير منهج إسلامي للاقتصاد تكون المسائل الأخلاقية مغروزة فيه: ضرورة التركيز على المسائل البيئية المحيطية، والهجوم ضد الفساد داخل الاقتصاد، والحاجة إلى التطور الاقتصادي، ومركزية العدالة الاجتماعية داخل النظام الاقتصادي.[6]

جميع هذه المسائل، طبعاً، معروضة على المستوى النظري: ومن الواضح أن الكيفية التي تفهم بها وتطبق بها هي قلب المسألة. وقد يمكن للمرء أن

يشير إلى أن السودان الإسلامي المعاصر لم يظهر عملياً حتى الآن نجاحات كبيرة في العديد من هذه المجالات، ولو كانت الرؤية موجودة هناك. فإما أن تأثير الترابي الليبرالي قد أعيق أو أنه قد أجبر على التخلي عن الكثير من مبادئه أمام وقائع الاحتفاظ بالسلطة.

في قلب المشكلة لجميع الإسلاميين الموجودين في السلطة - أو في الحقيقة لأي حزب يمتلك رؤية وبرنامجاً واضحين - يوجد التردد في التخلي عن السلطة إلى أن يكون البرنامج قد نفذ. ومن السهل تبرير الأسباب التي من أجلها "يجب أن يعطى الوقت" لنظام الحكم الجديد لينفذ برنامجه قبل أن يكون هذا النظام موضع حكم عليه في الانتخابات. ولكن كم من الوقت؟ إن الجبهة القومية الإسلامية تشعر بلا شك بالإحباط لأنها كانت موضوع عقوبات اقتصادية وعدم الاستقرار لعدة أسباب متنوعة. وتحاجّ الجبهة القومية الإسلامية أنها تعرضت للإدانة وللتهميش من الغرب ومن جيران السودان الذين يخافون من انتشار أفكار الإسلاميين أو أنهم لا يرغبون في أن يروا السودان الإسلامي ينجح. وجميع هذه المناقشات لها بعض عناصر من الحقيقة فيها.

إن مسار الاصطدام لا يناسب أياً من الجانبين. ففي الوقت الذي يمكن أن تكون فيه الضغوط الدولية مبررة لإجبار السودانيين على الاعتراف بمعايير معينة للسلوك الدولي، كان باستطاعة الولايات المتحدة أن تعمل على نحو أفضل بكثير لتشجيع نظام الحكم على أن يتطور. وطوال عدة سنوات كان قادة الخرطوم يعيدون بوضوح التفكير بتكاليف مشاريع المغامرة الماضية وكانوا ينشدون سياسات وعلاقات مع واشنطون تكون أكثر ذرائعية، ولكنهم ردوا بجفوة باستمرار لعدة أسباب سبق لنا الإشارة إليها، ومن جملتها سياسات أمريكية محلية. ومع ذلك فقد كان أيضاً واضحاً أن

واشنطون ولعدة سنوات أرادت ألا ترى علاقات محسنة، ولكنها أرادت بالأحرى الانهيار الكامل لنظام الحكم. وهذه الحقيقة الواقعة قد دفعتها جماعة ضغط (لوبي) قوية معادية للسودان في واشنطون، وكان رأس الحربة فيها سياسة افتراضية لا تريد المفاوضات، وهي سياسة تراءت للعديد من المراقبين، ومن جملتهم رئيس الولايات المتحدة الأسبق جيمي كارتر، بوصفها سياسة متصلبة وغير منتجة. وقد ساعدت هذه السياسة على بناء واستدامة صورة مبالغ فيها، وتقوم على المشاعر والأحاسيس، ومن جانب واحد للحقائق الواقعة السودانية ومن جملتها مزاعم مشوهة تماماً عن الرق - وهي لعنة متأصلة تاريخياً من المجتمع القبلي الجنوبي السوداني في الحرب. والمشكلات الحقيقية للبلد هي من السوء بما يكفي من دون المبالغات التي يطلقها العديد من الجماعات لتخدم غايات محدودة ضيقة. لقد تكونت سياسات الولايات المتحدة كلياً من العصي تقريباً من دون أي جزر ولم تعط إلا القليل من اعترافها بمجالات تم فيها صنع تقدم ذي مغزى، كما لاحظ ذلك سفير أمريكي سابق لدى نظام حكم الجبهة القومية الإسلامية.[7]

إذا كانت الخرطوم تستطيع أن تستمر بجهودها نحو اللبرلة والإصلاح فإنها تستطيع بذلك أن تقدم حالة ثانية من نظام الحكم الإسلامي الذي تحرك نحو مجتمع أكثر انفتاحاً. وفي مثل هذه الحالة، فإنه يستطيع في المستقبل أن يخدم بوصفه قوة اعتدال في صفوف الحركات الإسلامية، في أمثلته عن الأخطاء والدروس المستفادة. ويستطيع كذلك أن يخدم بوصفه قوة وسيطة وقوة اعتدال مع الجماعات الإسلامية الأخرى. وقد يكون هذا النظام مؤسساً لبعض المبادئ المهمة المتعلقة بكيف يطبق قانون الشريعة بطرق عملية في الدولة الحديثة وكيف لا يطبق، وتستطيع هذه الخبرة أن تؤثر على مواقف الحركات الإسلامية التي هي أقل مرونة وغير موجودة في

السلطة. ولكن من سوء الحظ، أن بعض المحافظين الإسلاميين على الأقل، من أمثال المحافظين من المملكة العربية السعودية، ميالون إلى شطب الدكتور الترابي حتى بوصفه "غير مسلم" من أجل تفسيراته المتحررة جداً حول تطبيق الشريعة.

وإذا رُئِيت مشكلة الخرطوم في السياق الأوسع - أي، مشكلة التعامل مع "أول دولة سنية أصولية" في المنطقة، فإن هناك عندئذ المزيد المعرض للخطر أكثر من مجرد مصير واحد من أنظمة حكم عديدة غير مستساغة في الشرق الأوسط. إن من المرغوب فيه إلى حد بعيد أن تكون نقاط ضعفه مرئية من الجميع، ومن جملتهم المسلمون والإسلاميون الآخرون. وستكون الأخطاء والإخفاقات الماضية التي وقع فيها نظام الحكم السوداني هي التي تبرز لجماعات الإسلاميين الأخرى الحقائق الواقعة والمشكلات المتصلة بسياسات الإسلاميين وبالسياسة في العالم اليوم. وفي هذا المعنى، فإن المجابهة الغربية المباشرة مع الخرطوم والتي توحي أن الإسلامية نفسها هي المشكلة - كما هي ضد سياسات معينة محددة من الخرطوم - ليست مجابهة مرغوبة. دع المجابهة تأتي على مستوى إقليمي وفي الضوء الكامل للعلنية حول الظروف في السودان. إن سجل نظام الحكم سجل مخلوط، ومشابه تماماً لأنظمة الحكم الأخرى في المنطقة. وإن الدعم الغربي للتدخل لإنهاء نظام الحكم لن يساعد إلا على إدامة سحر الإسلاميين فقط. إن الحوار الجديد بين واشنطون وبين الخرطوم والذي بدأ في عام 2001 قد يكون البداية لحكمة أكبر على كلا الجانبين، وقد يساعد الخرطوم على التغلب على إفراطها الماضي وقد يكسر نموذج المجابهة التلقائية الظاهرة بين دول الإسلاميين وبين واشنطون.

حالة أفغانستان

كان نظام حكم طالبان في السلطة طوال ست سنوات قبل أن تطيحه القوات العسكرية للولايات المتحدة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 2001 بسبب مساندته للإرهابي أسامة بن لادن ولتنظيم القاعدة. وبأية معايير تقريباً، يجب أن يحكم على نظام حكم طالبان في أفغانستان بوصفه أسوأ أنظمة الحكم الإسلامية الثلاثة. لقد تمتع بسمعة دولية مريعة، وصار تقريباً مضرب المثل في الغرب على السياسات البدائية، والقاسية، والقروسطية، وغير المتسامحة - أنماط هوليود الافتراضية عن الإسلام المتعصب. وعلى الرغم من مبالغات وسائل الإعلام، فإنهم يستحقون الكثير من هذه الصفات. ولكن مهما كان الكثير من سياسات طالبان الخاصة سياسات جاهلة وسيئة التخطيط، فالطالبان أيضاً جاؤوا ليتولوا الإشراف على بلد كان من قبل أن يتولوه في حالة من البؤس الهائل والحرب الأهلية - تراث مدة طولها عشرون سنة من الحرب، كان عشر منها ضد قوة كبيرة هي السوفيت. وأفغانستان في عام 1997، بعد تولي الطالبان للحكم مباشرة، كانت من قبلهم قد وصلت مرتبة عالمية في "قائمة البؤس" لدى الأمم المتحدة. وما يسمى مؤشر التطور الإنساني لدى الأمم المتحدة وضع أفغانستان في المرتبة 170 من أصل 174 بلداً، وكانت هي "البلد الأقل تطوراً في العالم خارج إفريقية من ناحية الأمية، وموت الأطفال والأمهات، وسوء التغذية لعدد هائل من اللاجئين في الداخل وفي الخارج، وتدمير الحرب للأرض المزروعة، والجفاف مع عشرة ملايين لغم أرضي".[8] وبهذا فالطالبان ورثوا دولة كانت من قبلهم في حالة بالغة من التعاسة وتابعوا هم ليزيدوها تعاسة في وجوه عديدة.

وبرغم الانتصار الرائع للمجاهدين على الاحتلال السوفيتي، والذي كان مدعوماً بعون هائل من الغرب، فإن الابتهاج بالنصر سرعان ما تدهور

عندما انحدر البلد إلى حرب أهلية بين جماعات المجاهدين، وترافقت مع ظهور أمراء الحرب المحليين وزيادة في إنتاج الأفيون، وازدهار قطع الطرق، واللصوصية، وانفلات القانون، والابتزاز. وما يكن من ممكناً التقدير المسبق حسب ظروف الأفغان أن طالبان كانت ستصل إلى السلطة – وفي الحقيقة، إن العديد من حركات إسلامية أخرى كانت أيضاً تتنافس، والكثير منها كان أكثر اعتدالاً وتقدماً بكثير. ولكن مجرد الحقيقة الواقعة التي تفيد أن الطالبان في البداية جلبوا استعادة حكم القانون والنظام، مهما يكن تطبيقه قاسياً وبطريقة متزمتة، كان أمراً موضع ترحيب في عام 1996 من الكثيرين من السكان الذين كانوا قلقين وراغبين في أن يكونوا أحراراً من أهوال الحرب الأهلية، وأمراء الحرب، والفوضوية، والتشويش الكامل. ولم تكن سياسات طالبان الاجتماعية موضع اهتمام كبير لمعظم السكان الأفغانستانيين – وكان الطعام، والماء، والمأوى، والدواء، والألغام الأرضية الموجودة في كل مكان، هي المسائل المهيمنة خارج المدن الكبيرة القليلة.

وإذا أخذنا بالاعتبار جهل طالبان، وطبيعتهم الضيقة والمفتقرة إلى الخبرة، فإنهم كانوا من البداية تقريباً في حكم المقضي عليهم بوصولهم إلى السلطة في ما كان لولباً تنازلياً: فقد تسلموا بلداً متخلفاً غير نامٍ إلى حد كبير بعد عشرين سنة من الحرب، وفي الوقت الذي لم يكونوا فيه مزودين بأي خبرة سابقة، وكان تعليمهم محدوداً ومعرفتهم للعالم ومهاراتهم قليلة، أصبحوا وارثين لإدارة حكومة. وكان الواجب الأول عليهم هو استعادة القانون والنظام من الفوضوية، ثم أدخلوا بعدئذ سياسات اجتماعية وقانونية متزمتة للغاية عكست تفكير ديوباندي التقليدي (مدرسة من الإسلام متزمتة وحرفية من جنوب آسيا مع بعض الشبه للوهابية في المملكة العربية السعودية) وكانوا مشبعين كذلك إشباعا كثيفاً بالإسلام القبلي الأفغاني الذي كان تقليداً قبلياً بقدر ما كان إسلاماً. لقد ورثوا

اقتصاداً مستنداً إلى الإنتاج المفرط للأفيون الذي يعود إلى أربعين عاماً مضت على الأقل، وورثوا عدداً كبيراً من المجاهدين الإسلاميين من كل أنحاء العالم من الذين سعوا إلى إدامة معسكرات التدريب لأنفسهم بعد أن كانوا قد ساعدوا على طرد السوفييت، وقد انجروا بسرعة إلى النزاع الدولي على مسائل الإرهاب الناتجة، ونتيجة لذلك جلبوا العقوبات فوق رؤوسهم. هذا كان هو الخليط الخاص من الظروف التي أنتجت واحداً من أكثر أنظمة الحكم بعداً عن الاستساغة في العالم الإسلامي المعاصر، في بلد كان تخلفه وعزلته من قبل الطالبان أسطورياً. والطالبان، وهم يواجهون منحى حاداً للتعلم، لم يفعلوا إلا القليل لتحسين الموقف ولم ينجحوا أبداً في تأسيس حكومة وطنية مسؤولة قادرة على العمل والتشغيل. هذا هو السياق الذي شكل طبيعة نظام حكم الطالبان في أفغانستان.

وفي الوقت الذي ركز فيه الغرب على مشكلة التفسيرات الإسلامية البدائية للطالبان، كان الواقع الحقيقي الأبرز بالنسبة إلى معظم السكان الأفغان هو الحقيقة التي تبين أن الطالبان كانوا بشكلٍ حصري تقريباً من الباشتون من الناحية العرقية - وهم أكبر جماعة عرقية مفردة (ربما 38 بالمائة من السكان) في البلاد - وهم الذين سيطروا على أفغانستان المتعددة الأعراق لعدة قرون خلت. ولم تكن الجماعات العرقية الأخرى - هزارة، وطاجيك، وأزبيك، وتركمان، ونورستاني - مستعدة للموافقة على الهيمنة الجديدة للباشتون على البلاد بعد مساهمة جميع الأفغان في الكفاح ضد السوفيت.

في كل أنحاء آسيا الوسطى وجدت وما تزال مستمرة الظروف المثالية لنمو الحركات الإسلامية وتوسعها: الفساد، والحكم السيئ، والأنظمة السياسية القمعية التي تسحق كل المعارضة السياسية، وعدة حركات تحرير قومية رئيسية مستمرة (يوغور، والشيشان، وكشمير) تستخدم الإسلام

بشكل طبيعي بوصفه جزءاً من هويتها وحافزها الإيديولوجي ضد القمع من السلطات غير الإسلامية. وتقع أفغانستان في بؤرة الزلزال لكل هذا الاضطراب. ونتيجة لذلك، فإن قوى خارجية مهمة تقاسمت حصة في أحداث أفغانستان، كانت منزعجة من مضامين تولي طالبان للسلطة: إيران بسبب أن الطالبان كانوا ضد الشيعة بكل عنف وعاملوا السكان الشيعة الهزارة بقسوة شديدة، وروسيا، وأوزبكستان، وطاجيكستان لأن هذه الدول خافت من أن الطالبان سيديرون أبصارهم نحو توسيع الحركات الإسلامية شمالاً إلى داخل آسيا الوسطى. والهند، أيضاً، سعت من الناحية الجيوسياسية إلى أن تحرم باكستان من الهيمنة الإستراتيجية في أفغانستان، وهو الأمر الذي كان سيمثله انتصار الطالبان. وفي البداية كانت واشنطون حيادية وكانت تأمل، مع الحث الباكستاني، أن لا يكون لدى الطالبان جدول أعمال معاد للولايات المتحدة، وأن تستطيع على الأقل توحيد البلد الذي طال دماره بالحرب الأهلية، وأن تستطيع أن تسهل مرور أنابيب غاز تركمانستان عبر أفغانستان إلى المحيط الهندي، متجنبة إيران، وأن تستطيع أن تفرض السيطرة على إنتاج الأفيون الجامح، وأن تستطيع أن تتخذ إجراءات صارمة بشأن حضور رجال العصابات الإسلامية ومعسكرات التدريب في البلاد الموجودة منذ الجهاد ضد السوفيت.

إن عشرين سنة من الحرب وانهيار نظام الدولة أيضاً جعل المدارس الدينية هي فعلياً مصدر التعليم الوحيد المتاح في الريف، أو في القرى النائية، أو في معسكرات اللاجئين.[9] وهذه المدارس كانت تدار من القطاع الخاص، ولا سيما تحت إرشاد جمعية علماء الإسلام الإسلامية الكبيرة، وهي حركة إسلامية محافظة إلى حد كبير مالت نحو تفسيرات سلفية للإسلام ذات خط متصلب.

وبخلاف إيران أو السودان تماماً، رفضت طالبان بصراحة مفهوم الجمهورية بوصفه غير إسلامي وتبنت العنوان الرسمي لإمارة أفغانستان الإسلامية من التاريخ الإسلامي الأول مع مضامينه المتعلقة بالتحديد الحاد لآلية سلطة الدولة فيما وراء ضمان قيام مجتمع أخلاقي.

الاهتمامات الغربية بشأن سياسات طالبان

من الواضح أن الاهتمامات الغربية والأمريكية منها على وجه التحديد بشأن سياسات طالبان صارت هي العوامل المحدّدة التي تضع الضغوط على نظام الحكم ذلك. وركزت الاعتراضات الأمريكية أولاً على حقوق النساء، ثم على حقوق الإنسان عموماً، وعلى تهريب المخدرات (استمراراً لأربعين سنة من الحياة الأفغانية)، وأخيراً وأهم من كل ذلك، أنها ركزت على ارتباطات الطالبان بالإرهاب، وعلى وجه التحديد الارتباطات المساندة لابن لادن.

ولم يكن الطالبان في الأصل يملكون أي عصابات أو جدول أعمال إرهاباً يخصهم - لقد كانوا عازمين بحزم على تأسيس سيطرتهم على البلد وهم ببساطة ورثوا البنية التحتية التدريبية التي كانت للمجاهدين والتي وجدت طوال خمس عشرة سنة. وبدأ الطالبان بالتدريج يكسبون حصة معينة في جماعات العصابات التي كانت موجودة من قبلهم في البلد، والتي ساعدتهم في مد سيطرتهم على البلد. وقد وصل قبول طالبان بإرهاب الإسلاميين ذروته عندما منحت الحركة أسامة بن لادن حق اللجوء السياسي بعد طرده من السودان في عام 1996. ومكّنت المنشآت التدريبية الأفغانية باكستان من مساندة جماعات المجاهدين الدوليين ليقاتلوا في كشمير. وصار دعم الطالبان لابن لادن هو السبب المباشر لإطاحة الولايات المتحدة نظام طالبان بعد هجوم 11 أيلول/سبتمبر على الولايات المتحدة.

ولم يفعل الطالبان شيئاً أكثر من إدامة السياسات المتساهلة التي كانت تقوم بها الحكومات الأفغانية السابقة نحو زراعة الأفيون والتي كانت تعود

إلى أربعين سنة خلت، على الرغم من الجهود الطويلة الأمد التي قامت بها الولايات المتحدة والغرب لكبح تلك الزراعة. لقد اعتمدت رفاهية قسم كبير من السكان الفقراء على زراعة الأفيون بوصفه فعلياً مصدراً وحيداً للدخل المضمون لهذا القسم. ومع ذلك، كان الأمر المدهش هو أن طالبان في عام 2000 نفذت فعلاً حظراً على إنتاج الأفيون لأول مرة في التاريخ الأفغاني.

وأدت السياسات الاجتماعية للطالبان، وهي من أقسى السياسات في العالم كله، إلى إضعاف الثقة في البلد على نحو ضخم. وكانت النساء على وجه الخصوص هن الضحايا الرئيسيات لسياسات طالبان: رفض السماح للنساء بالعمل، وبعض أشد سياسات الملابس تقييداً على النساء في أي مكان، وتتطلب الغطاء الكامل لكل الجلد، وإغلاق مدارس البنات. وأجبر الرجال كذلك على مراعاة أنظمة الملابس وعلى الالتزام بإعفاء اللحى. وكذلك فإن الموسيقى، والألعاب، وتطيير الألعاب الورقية، والتصوير الضوئي قد حظرت عموماً وتبنى نظام الطالبان حظراً لودياً(*) على التلفاز وأجهزة تسجيل أشرطة الصور (الفيديو) بوصفها حاملة ممكنة لمواد غير مناسبة أخلاقياً، تصرف الناس عن التأمل الديني. وانتشرت سياسات التخويف إلى مناطق الباشتون المجاورة في باكستان والتي كان ما يزال يعيش فيها مليون ونصف من اللاجئين الأفغان. وحاولت مجموعات من المنتسبين إلى الطالبان أو من المتعاطفين معهم أن تفرض قيمها وممارساتها الاجتماعية والسياسية على مجتمع اللاجئين الأفغان في عدة مناطق، مستخدمين أشكالاً متنوعة من التخويف أو العقاب، ومن جملة ذلك القتل.[10]

(*) نسبة إلى نيد لود، وهو عامل إنكليزي حطم آلة النسيج حوالي عام 1779. وكانت في بريطانيا جماعة من العمال الذين قاموا بين 1811-1816 بالشغب وبتحطيم آلات النسيج التي تؤثر على العمالة لاعتقادهم أن تلك الآلات تقلل التوظيف.

وفي عمل من أشد أعمالهم الثقافية فظاعة مطلقاً، أمر الطالبان في عام 2001 - بناء على حث ابن لادن لهم أيضاً على ما يبدو - بتدمير تماثيل بوذا العملاقة القديمة الواقفة في باميان، وهي آثار ثقافية من طبقة عالمية. وكان التبرير هو أن "الأصنام سيئة للإسلام". وكسب هذا الفعل استنكاراً هائلاً من كل أنحاء العالم، ومن جملة ذلك سلطات إسلامية رئيسية. وقد أشار الطالبان إلى أن الغرب كان أسرع بديهة إلى حماية التماثيل منه إلى إنقاذ الأفغان من المجاعة.

ولكن سياسات طالبان مهما أسيء فهمها، لا يمكن استبعادها والقول إنها سياسات لا علاقة لها بالخبرة الإسلامية، وذلك ببساطة لأن "هذا ليس هو الإسلام الصحيح". إن أوامر طالبان تمثل طرفاً أصيلاً من التفسير والممارسة الإسلامية، وهي بهذا تمثل الإسلام أكثر مما تمثله أفعال القاعدة. لقد اعتقد الطالبان أنهم كانوا بالحقيقة وإلى حد كبير جداً يمارسون الإسلام. وفي الوقت الذي يشجب فيه كل الإسلاميين المنتمين إلى مجرى التفكير العام سياسات طالبان وتفسيراتهم للإسلام بوصفها قبيحة وحمقاء، فإن الطالبان لم يكونوا حرفياً "منحرفين"، ولكنهم كانوا متلائمين إلى حد ما -وإن كانوا جهلة وقساة - مع تفسيرات إسلام ديوباندي المتزمتة والضيقة إلى أبعد حد. وفي النهاية، فإن الإيديولوجية الإسلامية للطالبان، كائناً ما كانت، لم تكن قادرة على إدارة البلاد أو حتى المحافظة على أفغانستان جميعاً.

خاتمة

أنظمة الحكم الإسلامية الثلاثة التي ظهرت حتى هذا التاريخ لم تكن قادرة على إظهار تفوق الحكومة الإسلامية على أنظمة الحكم السابقة. وجميع الأنظمة الثلاثة جاءت إلى السلطة بالقوة، وهو الأمر النموذجي

لمعظم المنطقة. وكل نظام تصور الحكومة الإسلامية في طرق مختلفة. ولم يكن الإسلاميون قادرين على التحرك لما وراء نواحي الضعف التقليدية للثقافة السياسية لبلدانهم ذات العلاقة. وفي حالة أفغانستان، كان الطالبان أسوأ من أنظمة الحكم التي سبقتهم. ولم تبين أنظمة الحكم هذه أي ملامح جديدة مميزة تعطي علامة على وجود اختلاف مهم في منهجها لإدارة سياساتها المحلية والخارجية.

ولم تبدأ لا إيران ولا السودان بأي ممارسة ديمقراطية أصيلة مقبولة، ولكن الحكومة الإسلامية لإيران بدأت تحرز تقدماً مؤثراً بعد خمس عشرة سنة في السلطة. وقد يكون الإسلاميون في السودان بعد عشرة أعوام في السلطة متحركين نحو بعض اللبرلة المبكرة. ولكن أياً من الدولتين لا تستطيع أن تقدم انتخابات مفتوحة بشكل كامل ومنصفة من دون احتمال فقدانها للسلطة. ويحتمل أن تسقط الأنظمة الثلاثة من دون أن تكون قد أقنعت سكانها بأن الحكومة الإسلامية قد جلبت معها منافع جديدة كبيرة.

وقد تابع كل نظام حكم منها سياسات ثقافية واجتماعية محافظة إلى حد بعيد، وكان نظام حكم الطالبان أشد الجميع في ذلك، والسودان أقلهم. وكان نظام الحكم الإسلامي الإيراني أكثر الثلاثة قومية، وفي التواريخ المستقبلية التي تكتب في إيران فإن أكثر ما يتوقع أن يمتدح من أجله هذا النظام هو أنه استعاد الاستقلال القومي الحقيقي حراً من الهيمنة السابقة من الولايات المتحدة وأنه استعاد درجة من الكرامة القومية المحترمة عبر العالم الإسلامي. والأنظمة الثلاثة جميعها اصطدمت بسياسات الولايات المتحدة بسبب موقف هذه الأنظمة القومي المتطرف نحو قوة الولايات المتحدة وسياساتها. وجميع هذه الأنظمة الثلاثة كانت متعاطفة إلى درجة أو أخرى مع حركات التحرير الوطنية الإسلامية وساندت هذه الأنظمة

حركات إسلامية عنيفة منتقاة، في بداياتها على الأقل. وتستمر إيران والسودان كلاهما في التحرك نحو الاعتدال.

يحتمل أن يكون من المفيد أن ننظر إلى هذه الخبرات الثلاث المبكرة في الحركات الإسلامية بوصفها تماماً - خبرات أولية لمحاولة جلب درجة من المبادئ الإسلامية إلى الحكومة، كيفما فهمت. وقوميتها الشديدة في مواجهة الولايات المتحدة هي على ما يحتمل ملمحها المشترك الكبير، وهذه الخاصية سوف تشبه على ما هو متوقع التعبير القومي الزائد الذي سيميز معظم أنظمة الحكم المستقبلية في العالم الإسلامي بعد سقوط أنظمة الحكم الاستبدادية التي تنظر الآن نحو الولايات المتحدة لمساندتها.

وما من نظام حكم من هذه الأنظمة يقدم الكثير من التشجيع للحكم الإسلامي المستقبلي الذي يحصل على السلطة بالقوة. وفي الحقيقة، وبعيداً عن القومية الحساسة، فالأنظمة تشبه أنظمة الحكم المستبدة غير الإسلامية في المنطقة.إن خبرة الإسلامية في السلطة ما تزال في مراحلها المبكرة من التطور التاريخي، ومن المحتمل أن تطور تنوعات عديدة. والاختبار الحقيقي للحكومة الإسلامية المستقبلية سوف يأتي حين يحصل الإسلاميون على السلطة بالوسائل الديمقراطية ويشتغلون ضمن تلك البيئة. وأول خطوة من مثل ذلك في ذلك الاتجاه قد وقعت الآن مع انتخاب حزب إسلامي معتدل للسلطة في تركيا في أواخر عام 2002.





الإسلامية في السياسية

الإسلام وظهور الدولة الحديثة

طوال معظم الفترة الاستعمارية، كان الإسلام من حيث هو دين، ومع كل أبعاده السياسية الملازمة له، مستبعداً إلى حد بعيد عن الفرص للتأثير على تطور السياسات في الدولة الإسلامية الحديثة. وبهذا فإن العلاقة بين السياسة والإسلام بكل بساطة لم تمتلك أبداً الفرصة للتطور تطوراً "عادياً" كما كان يمكن لها أن تفعل تحت ظروف السيادة المستمرة وغير المنقطعة.

الاستعمار هو الذي وضع معظم الأرضية المؤسسية الجديدة للدولة المسلمة الحديثة، وكان يعكس بذلك القيم والمؤسسات الأوروبية المعاصرة لتلك الفترة. ولكن هذه المؤسسات نادراً ما كانت متصلة اتصالاً عضوياً بالثقافة السياسية للسكان المسلمين، وبخبرتهم، وبنيتهم، ومجتمعهم. ونتيجة لذلك كان التطعيم أو الاستنبات على المؤسسات الغربية دائماً مرتبكاً، وجزئياً، ومصطنعاً، ومؤقتاً. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يحاجّ أن واحداً من المشاريع المهمة للإسلاميين اليوم - قصداً أو من غير قصد - هو صياغة مصالحة بين الفلسفة الإسلامية والممارسة الإسلامية التقليدية لفن الحكم من جهة وبين تلك المؤسسات الغربية والممارسات الغربية الموجودة من قبلُ في المشهد السياسي من جهة أخرى.

وعلى الرغم من أن المنظمات الإسلامية كانت قد استبعدت بشك رئيسي من السياسة في البداية، فإنها في معظم الأماكن توصلت إلى المساهمة مساهمة واسعة في الكفاح النهائي للتحرير الوطني ضد الاستعمار. ومع ذلك فإن الكفاح ضد الاستعمار ولد مجموعة من القادة الجدد المستغربين تماماً في العادة ليترأسوا على الدولة المتحررة حديثاً في روح علمانية واضحة: أتاتورك في تركيا، وبورقيبة في تونس، وسوكارنو في إندونيسيا، وجناح في باكستان، وناصر في مصر، ورضا شاه في إيران، وبن بللا في الجزائر. وجميعهم تقريباً نظروا إلى البناء العلماني للأمة و إلى الاشتراكية بوصفهما الواجبين المهمين القريبين. وأما الإسلام ومؤسساته فقد نظروا إليه وإليها على العموم بوصفها أموراً لا تمت بصلة إلى قضية المسيرة الجديدة الحثيثة نحو الحداثة والقوة القومية أو بوصفها أموراً سلبية، أو رجعية، أو منافسة، أو حتى معادية. وبهذا فإن الدولة المستقلة الجديدة بعد الاستعمار مثلت، بالنسبة إلى المفكرين الإسلاميين، تهديداً جديداً إيجابياً لنظرتهم ولطموحاتهم، لأن أشكال الثقافة الغربية - ولكن ليس مادتها عادة - قد غرزت بالتطعيم للاستنبات في المجتمع الإسلامي. ونُفذت هذه العملية باسم قوة موسعة للدولة مع وجود القليل من القيود على سوء الاستخدام القانوني لتلك السلطة. وقامت الطبقات الوسطى والدنيا التي تشعر بعدم الراحة وبالبعد عن هذا النمط الغربي للحياة بتوفير الكثير من المساندة لحركات الإسلاميين ذات الجذور في الثقافة المحلية.

وفي حين نجد إسلاميي اليوم هم من بين أولئك الذين يتنافسون من أجل السلطة داخل الدولة، فإن حركات الإسلاميين الأولى لم تكن منشغلة انشغالاً مباشراً بالسياسة، فقد تصورت تلك الحركات المشروع الإسلامي ابتداء بوصفه العمل خارج بنية الدولة على العموم. ولم تتحول إلى المعترك السياسي إلا بعد أن طوقت الدولة الإسلاميين طوقاً ثقيلاً جداً فقط وبعد

أن همشتهم، وكان التحول بدافع الدفاع عن النفس، في دور لم يكن دوراً تقليدياً لرجال الدين في الماضي.

وجاءت نقطة التحول المهمة في عام 1941، عندما تصور شاب هندي مسلم صحافي، هو أبو الأعلى المودودي، فكرة تشكيل حزب سياسي لترويج جدول الأعمال الإسلامي على وجه الخصوص. وكان هذا تجديد كبير في علاقة الإسلام بالسياسة المعاصرة: وقد سبق للإسلام أن عبىء وحشد ليخدم الدولة. وكان الإخوان المسلمون في مصر قد دعوا في العشرينيات من 1920 إلى العمل السياسي باسم الإسلام، ولكن الإسلام لم يعمل أبداً لاعباً في شكل حزب سياسي في معترك السياسة الحديثة. لم يكن قد وجد من قبل أي حزب سياسي ربط السياسة بالإسلام ربطاً مؤسسياً. وبهذا فإن الجماعة الإسلامية التي أسسها المودودي والتي تجذرت لاحقاً في باكستان، شقت أرضاً جديدة وخدمت بوصفها الرائد السابق لسلسلة من أحزاب الإسلاميين السياسية ستنشأ لاحقاً في العالم العربي. [1]
لقد ولدت "السياسة الإسلامية" بالمعنى الحديث.
الإسلاميون والسلطة

إن أول تحد يواجه الإسلاميين هو تحديد علاقتهم بالسلطة. وفي الوقت الذي تحاول فيه كل الحركات الوصول إلى التأثير، فكيف يكون الحصول على "السلطة"؟ أمن خلال محاولة إقناع الجمهور؟ أم من خلال امتلاك وسائل الإكراه من خلال السيطرة على الدولة؟ وإذا كان التأثير على الدولة غاية مرغوبة فكيف يكون تحقيقها؟

كلما كان مدى تدخل الدولة في المجتمع أوسع، صار الحافز أكبر للإسلاميين (أو لأي معارضة أخرى) لتولي السلطات الواسعة الانتشار للدولة وحرمان الآخرين منها، وذلك ببساطة لأن الدولة تستطيع أن تقرر

كل شيء. والدولة اللامركزية أقل عرضة إلى حد بعيد (أو حتى أقل جاذبية) للاستيلاء الشامل عليها من قوى المعارضة وهي دولة أقل فاعلية من دولة النزعة المركزية النقابية المهنية في فرض غاياتها، وبهذه الصفة فهي تمثل تهديداً أقل لأولئك الذين هم في خارج السلطة. إن الحكام المستبدين في العالم هم الذين يشجعون طبيعة السياسة المحلية القائمة على أن الرابح يستولي على كل شيء.

ودخول الأحزاب الإسلامية إلى المشهد السياسي استخرج أيضاً سلسلة من الملاحظات الخارجية حول "جدول الأعمال الحقيقي" للإسلاميين، وأنه "ليس في الحقيقة عن الإسلام مطلقاً، ولكنه عن السلطة". وفي الوقت الذي قد تكون فيه هذه الملاحظة مقنعة في البداية، فإنها عند الفحص تكون في الحقيقة بلا مضمون: لأن جميع الجماعات السياسية التي تحمل أفكاراً تنشد السلطة الضرورية لتطبقها. هل نفترض أن شق الطريق في الحياة من أجل السلطة الشخصية يحرض القادة السياسيين الطموحين ليقوموا ببساطة بالبحث في الإيديولوجيات المتوافرة وتبني الإيديولوجية التي يبدو منها أنها تقدم وعداً مبشراً؟ الانتهازيون موجودون بالتأكيد في المشهد السياسي، والسياسة هي فن الحشد والتسوية بالحل الوسط. ولكن الثمن الذي دفعه شخصياً كثيرون من الإسلاميين من أجل معتقداتهم يشير إلى إخلاصهم في عقيدتهم. ونحن لا نستطيع أن نزيح الأسس الإيديولوجية لأي حركة بوصفها بكل بساطة "أداة" لعملية الحصول على السلطة. فمثل هذه الرؤية تجرد كل الأحزاب من مضمونها الفكري إذا كنا نعزو تبنيها لأفكارها إلى مجرد جاذبية انتخابية عابرة. وفي الحقيقة، كلما كانت الحركة أكثر إيديولوجية صار من الأصعب أن ندعوها حركة "متوجهة بالسلطة" لا غير حين قد يتوقف نجاحها السياسي أو إخفاقها على صيانتها لهذا المبادئ نفسها. إن الأفكار قد تتغير وقد تتواءم لتفي بحاجات الظروف

المتغيرة والحقيقة الواقعة لأن ذلك هو ما يجعل السياسة مستجيبة لحاجات المجتمع. وفي الحقيقة، أن الحزب الذي تدفعه الشخصية، لا الحزب الإيديولوجي أبداً، هو الذي يمكن أن يتهم بسهولة أكبر بمجرد طلب السلطة. ما يستوقف الأنظار هو الشأو الذي بلغه الإسلاميون في الثبات على رسالتهم، ثباتاً يعود في بعض منه بلا ريب إلى الأداء الضعيف المستمر للحكومة القائمة.

وزيادة على ما تقدم، فالدولة ليست بكل بساطة وسيلة ولا غنيمة للإسلاميين. فالإسلاميون مثل الأحزاب الأخرى، ينشدون السلطة ليكونوا مُمَثَّلين في النظام، وليكسبوا صوتاً، ولحماية أنفسهم، وليؤثروا في العملية الاجتماعية، ولينفذوا رؤيتهم في المجتمع المثالي. إن السيطرة على الدولة ليست غاية ولكنها وسيلة للوصول إلى تحقيق برنامج وجدول أعمال. وكما سنرى، فليس كل الإسلاميين يوافقون حتى على الحكمة في محاولة السعي إلى التأثير من خلال السياسة.

هل الإسلام والديمقراطية متوافقان؟

ليس هناك من دين هو في صميمه "متوافق" مع الديمقراطية: فاليهودية، والمسيحية، والبوذية، والإسلام كلها أديان مهتمة بقضايا ليس لها إلا القليل الذي يتصل بالديمقراطية. وأقرب ما تأتي به معظم هذه الأديان هو الإشارة إلى الحكم العادل، والإسلام يتحدث بوضوح عن ضرورة قيام الحاكم "بالتشاور مع الناس". وفي الحقيقة، يجد الإسلاميون في مفهوم الشورى هذا المعادل الوظيفي الحديث في المؤسسات التمثيلية مثل البرلمان.

والمحاجّة التي ترى أن الإسلام غير متوافق مع الديمقراطية مستندة إلى استشهادات معينة من القرآن الكريم وأحاديث النبي عليه السلام وإلى الاعتقاد أن المسلمين يمتلكون رؤية لا تتغير، يقودها الدين، وفيها "لا يمكن

تحدي كلمة الله". الإسلام ليس شيئاً ثابتاً قابلاً للتثبيت مثل عينة من الفراش توضع في صندوق في معرض لكل الأزمان. الإسلام ظاهرة حية من المسلمين الذين يتفاعلون باستمرار ويتطورون مع العالم من حوله. وفي الحقيقة، إن السؤال الحقيقي ليس هو هل "الإسلام متوافق مع الديمقراطية" أم لا؟ ولكنه بالأحرى ما هي العلاقة بين المسلمين وبين الديمقراطية؟ نحن لا نناقش ما هو الإسلام، ولكننا نناقش ما يريده المسلمون. وفي الحقيقة فإن كل المسلمين تقريباً ينشدون الحصول على صوت في تقرير سياسات الحكومة التي تؤثر في حياتهم الخاصة ورفاهيتهم. ومعظم المسلمين يتقدمون بثقة في أن دينهم هو في الحقيقة متوافق مع منافع الحكم والمجتمع الحديثين.

دور الإسلاميين في الدولة الحديثة

الخيارات السياسية للإسلاميين

الإسلاميون الذين يعملون في أنظمة سياسية مغلقة لا تسمح بأي نشاط سياسي قطعياً، لا يمتلكون إلا خيارات قليلة مفتوحة أمامهم غير الكفاح المسلح أو النشاطات المنظمة تحت الأرض. ولكن الإسلاميين الذين يعملون في دول تسمح بدرجة ما من النشاط الديمقراطي يمتلكون أربعة على الأقل من الخيارات السياسية الواسعة المفتوحة أمامهم في التقدم بقضيتهم:

- الدعوة، أو التبشير بالدين، أو الوعظ، أو العمل الدعائي في صفوف السكان المسلمين،
- بناء مؤسسات مدنية، أو منظمات، أو منظمات غير حكومية لها توجه إسلامي،

- وتأسيس حركات سياسية رسمية،
- وتأسيس أحزاب إسلامية.

وهذه الخيارات ليست متنافية فيما بينها بالضرورة: فالحزب السياسي، على سبيل المثال، قادر على أن ينشغل في النشاطات الأربعة كلها، بينما قد لا تذهب جماعة موجهة إلى الدعوة إلى ما وراء طور العمل التبشيري المحدد بين المجتمعات الإسلامية. وخط الحدود بين هذه النشاطات المتنوعة هو في الغالب خط ضبابي. وزيادة على ما تقدم، فإن الإسلاميين أنفسهم لا يضعون كل خياراتهم، فالدولة نفسها هي التي تقرر إلى حد بعيد أي مدى من النشاط السياسي والاجتماعي يكون مسموحاً به وهي تخضعها للسيطرة وللتلاعب.

السلطة أو الإسلامية من أعلى

توصلت بعض حركات الإسلاميين إلى تصور السلطة بوصفها أساسية لتحقيق الدولة الإسلامية، الإسلامية مفروضة من أعلى. وهذه المحاجّة أقيمت على أساسين على الأقل. الأول، هو أن الحركة الإسلامية ضعيفة إلى حد كبير ضد سلطة الدولة، في عصر أقامت الدولة فيه نفسها بوصفها الفرعون الجبار (صورة السلطة غير المؤمنة بالله التي غالباً ما يستخدمها الإسلاميون). وهذا يتطلب تغيير الدولة القمعية. والثاني، هو أن الدولة قابلة للاستخدام استخداماً إيجابياً من الإسلاميين عندما يصلون إلى السلطة ليؤسسوا نوع الدولة التي يتصورونها. وباختصار، فإن العمل التبشيري الدعوي قيم، ولكن سيطرة الدولة أفعل إلى حد بعيد من وجهة النظر هذه في تحقيق الغايات السياسية والاجتماعية. وهذا ليس أمراً مشؤوماً في حد ذاته. فكل الأحزاب السياسية تعمل على أساس مشابه - ولا يختلف إلا المدى الذي تذهب إليه طموحاتها.

ولكن السلطة بأي وسائل؟ إن فرض الإسلام من أعلى يمثل بوضوح جدول أعمال استبدادياً. وهو مغر للقادة الذين يخافون من أن الوسائل الديمقراطية للوصول إلى السلطة هي إما أن تكون مسدودة أو غير متيسرة - حين لن ينتخبهم الجمهور في انتخابات حرة. هذه هي الحالة التي كان عليها قائد الإسلاميين في السودان حسن الترابي، الذي قَبِل الانقلاب العسكري، بل ساعد في التخطيط له، في عام 1989، اعترافاً منه أن قواته لم تكن لتستطيع أن تكسب الانتخابات. إن مفهوم الإسلام من أعلى هو من الناحية الجوهرية مفهوم لينيني. أما الإسلاميون الليبراليون، فهم ينتقدون، على كل حال، هذا المدخل إلى السلطة من خلال القوة بوصفه مدخلاً معيباً بشكل عميق، وينتج عنه لاحقاً عداوة شعبية عامة ضد الحركة الإسلامية وقيادتها، وربما يحكم عليها بالفشل في تنفيذ سياساتها. ويحاجّ هؤلاء أيضاً، على أسس قرآنية صلبة، في أن الدين غير قابل للفرض. ومهما تكن مشكلاتُ إستراتيجيةِ فرض الإسلام من أعلى، فإن قلة فقط - من أي نوع إيديولوجي - ستكون قادرة على مقاومتها في دول غير مستقرة إذا رأوا الفرصة سانحة للوصول إلى السلطة.

الإسلامية من الأدنى

الإسلام من أدنى يتضمن العمل من أجل كسب الجمهور إلى جانب نوع معين من النظرة الموجهة توجيهاً إسلامياً. وتستطيع هذه العملية أن تأتي من خلال حزب سياسي أو حركة سياسية، أو من خلال حركة غير سياسية. إنها مرتبطة بالدعوة - العمل التبشيري أو الهداية إلى الدين، من أجل تغيير المواقف، والمعتقدات، والسلوك الديني للجمهور من خلال التعليم والنشر لرسالة معينة من الإسلام. وحسب هذا الأساس، بعد أن تكون قلوب الجمهور قد تغيرت، فإن الجمهور نفسه سوف يحدث في نهاية المطاف التغيير اللازم في القوانين والحكم لتتوافق مع معتقداته الإسلامية.

ويتجنب هـذا المدخل مآزق الاشتباك والعلوق في السياسة. إنـه يحافظ على الحـركة بصفتها قوة أخلاقيـة، ومنبر حـوار، وصوتاً للضمير، وقوة في المجتمع المدني، وجمـاعـة ضـغـط، ولكنه دائماً مدخل محـافظ على الرسـالة ومتجنب للمناورة التعبوية (التكتيكية) في الحـالات السياسية العابرة. وهذا المدخل أيضاً يمتلك فضيلة تجنب المجابهة المباشرة مع الدولة نظراً إلى أن التحدي غير مباشر فقط وطويل الأمد. ومع ذلك، تحاول القوات العسكرية وقوات الأمن في تركيا، على سبيل المثال، أن تقتلع حتى نواحي الهداية والدعوة من حركة النور المعتدلة اللاسياسية خوفاً من أن يؤدي ذلك المدخل من الدعـوة إلى الإسـلام من الأدنـى، على المدى الطويل الأمـد، إلى فـرض تهديد على النظام العلماني الجامد يكون أشـد شؤماً من المدخل الأكثر وضوحاً لحزب سياسي إسلامي أو لمجموعة عنيفة يمكن سحقها.

الإسلامية حفّازاً سياسياً

يجوز تماماً احتمال أن لا تحقق الإسلاميـة غايتها في المجيء إلى السلطة في العديد من السنوات. غير أن الإسلامية مع ذلك تستطيع أن تمارس تأثيراً كبيراً بوصفها حفازاً حاسماً للتغيير السياسي والإصلاح في العالم الإسلامي، وذلك بأن تكون رأس الحربة لأفكار عن لا شرعية أنظمة الحكم الاستبدادية الحاضرة، وعن الحاجة إلى التغيير، واللبرلة، ونشر الديمقراطية. ويمكن للإسلاميين أن يعملوا بوصفهم السير الناقل لتوصيل هذه الأفكار إلى الجمهور الأوسع، وهم في عمل ذلك أفعل من أي منظمة أخرى، ويهيئون بعملهم هذا الأرضية الأساس لأحزاب أخرى ولنشاطات سياسية قد تفيد الإسلاميين سياسياً في النهاية أو قد لا تفيدهم. وفي الوقت الذي لا يكون فيه لعبُ هذا الدور غايةً لحركة الإسلاميين، فهو قد يكون دوراً من أهم تأثيرات الإسلامية على العملية السياسية في العالم الإسلامي، ويتم تحقيقه ببساطة عن طريق صوغ القضايا ووضعها في ضوء جديد.

من الذين يتحداهم الإسلاميون؟

عندما يتحرك الإسلاميون للدخول في المعترك السياسي، فإنهم ينافسون على دور ثلاث قوى على الأقل وعلى سلطتها وهي: الدولة، والعلماء التقليديون، والأحزاب السياسية الأخرى ومنها الحركات الأخرى للإسلاميين.

والإسلاميون بمجرد وجودهم نفسه يفرضون تحدياً للدولة، مثلما يفعل تماماً أي حزب معارضة سياسية آخر. والإسلاميون يسعون إلى تحدي طبيعة الخطاب السياسي في البلاد، وإلى إضعاف احتكار الدولة للسياسة، وإلى التأثير على قرارات الدولة وإلى كسب صوت في إدارة شؤون الدولة، وإلى العمل نحو إزالة أو تغيير عناصر قوية داخل الدولة من الذين يعارضونهم، وإلى امتلاك صوت مهيمن في نهاية المطاف أو حتى السيطرة على ممارسة سلطة الدولة نفسها. ويعمل الإسلاميون عملاً منتظماً ضد مؤسسة العلماء الذين يرى فيهم الإسلاميون أدوات وخدماً للدولة، ويرونهم مفتقرين إلى الالتزام بالقضية الإسلامية. هذه هي الحالة في الغالب فعلاً. واعترافاً بهذا تخلى بعض العلماء عن مظلة الدولة، وصاروا هم أنفسهم من الإسلاميين. وإجمالاً تمثل هذه التطورات تهديداً عميقاً للدولة المستبدة.

مضامين منافسة الإسلاميين

تستطيع حركات الإسلاميين أن تفرض تحديات على حركات إسلامية أخرى وهي تفرض فعلاً. وبعد أن تبرز حركة إسلامية على المشهد السياسي، فإنها تواجه مشكلة إيديولوجية مباشرة: إذا كانت الجماعة تدعي رؤية شاملة للإسلام، فيجب عليها منطقياً أن تدعي احتكاراً للفهم الصحيح للإسلام وأنها حاملة للحقيقة. وبهذا الشكل يصير الاتصال مع منظمات إسلامية أخرى إشكالياً. فهل هذه الجماعات مجرد متنافسين إيديولوجيين يستطيع المرء أن يختلف معهم، أم هي مشوهة قاتلة للإسلام

الحقيقي، تتظاهر بصفة موردة للحقيقة؟ إن ظهور التنوع في صفوف الحركات الإسلامية يؤشر إلى نقطة تحول خلاقة في تاريخ الإسلامية، وذلك لأن ظهور التنوع يمثل أول ظهور للتعددية - قصداً أو من غير قصد - داخل سياق الإسلامية في السياسة الحديثة. وهذا تطور صحي شامل، لأن وجود وجهات النظر البديلة في صفوف الإسلاميين يجعل من الواضح أنه لا يوجد احتكار للحقيقة وأن جماعات الإسلاميين في التنافس لا تستطيع كلها بالتأكيد أن تمتلك احتكاراً للحقيقة. وفي الحقيقة، فإن معظم منظمات الإسلاميين تدرك بسرعة أن هناك اختلافات جادة بين المنظمات المتنوعة في القيادة، وفي التعبئة، وفي الغايات، وهي اختلافات لا توحي أن منافسيهم غير إسلاميين. فمع التنافس يكون الباب مفتوحاً للفهم المتعدد للإسلام ولشرعية الحوار.

وعلى هذا فإن وجود نظام سياسي مفتوح انفتاحاً معقولاً يضع عبئاً أكبر على المنظمات الإسلامية ليجعلها تقبل نوعاً ما من المرونة الإيديولوجية، ومن الاعتدال والتعددية - وهي صفات من الأسهل أن ترفض حين يكون النظام مغلقاً. ولكن هل سوف تتعاون هذه الجماعات أم سوف تتصور إحداها الأخريات بوصفها منافسات لدودة؟ قد تكون الحالة المحلية هي المقرر المهم، ولكن ظاهرة المنظمات الإسلامية المنافسة تستحق دراسة أكبر.

إن تنوع منظمات الإسلاميين هو بالتأكيد موجة المستقبل عندما تنمو النظم السياسية لتكون أكثر انفتاحاً. ونحن نرى اليوم منظمات إسلامية متعددة عبر سلسلة واسعة، عنيفة وسلمية معاً، وهي تعمل في مصر، وفي تركيا، وفي المغرب، وفي الجزائر، وفي اليمن، وفي إندونيسيا، وفي باكستان، وفي الكويت، وفي فلسطين. وفي معظم الحالات نمت العلاقات بين الإسلاميين المتنافسين لتكون أقل عقائدية وأكثر ذرائعية.

أنواع حركات الإسلاميين

1. متابعة الكفاح المسلح أو الإرهاب

الكفاح المسلح هو، طبعاً، أعلى رفض للنظام السياسي الموجود. وهو الذي يزود بالرؤية الثورية والتعديلية، وهي عادة رؤية طوباوية في طبيعتها. وهي تستبعد بالتأكيد تقريباً أي عناصر لفرز الحد الفاصل على أساسين: الأول هو أن الطوباوية لا تستطيع أن تلائم نفسها مع الحلول السياسية الوسط المتهاودة الموجودة في صميم الديمقراطية، والثاني هو أن استخدام العنف يحرف محتويات البرنامج نفسه تحريفاً قاتلاً تقريباً. والوسيلة تُعلم بالرسالة لا محالة. وتحقيق السلطة بالقوة يضع قليلاً من القيود على القادة الجدد في ممارستهم للسلطة لاحقاً.

وزيادة على ما تقدم فإن تبني الإرهاب أو الكفاح المسلح يؤدي تلقائياً إلى تعريض أي حركة لأدوات القمع الكامل للدولة أو حتى لأدوات النظام الدولي. وكان هذا قد استبان بأوضح ما يكون بالجهود العسكرية والبوليسية الدولية الضخمة والموهنة التي وجهت ضد حركة القاعدة في أعقاب هجمات 11 أيلول/ سبتمبر. إن الإرهاب وحده لا يستطيع أن يأتي بأي حركة إلى السلطة. وبعض الحركات العنيفة قد تختار العنف المسلح على أمل أن قمع الدولة الذي سيأتي في رد فعلها والذي سيكون أكبر من ذي قبل سوف يؤدي إلى تشديد المقاومة العامة الشعبية للدولة، أو للولايات المتحدة، وهذا بدوره يسرع الأزمة. إن قلة فقط من الحركات المسلحة تستطيع أن تكون على يقين من كسبها الدعم الشعبي الكافي لتنفيذ انقلاب، وأقل من ذلك بكثير لتحريضها على انهيار الدولة من خلال الثورة الاجتماعية. إن مجرد المحاولة يمكن أن يكون كارثياً. وحتى في أشد الدول قهراً، مثل العراق، كان الكفاح المسلح ذا جدوى ضئيلة ضد سلطة المخابرات والأجهزة الأمنية للدولة وجيشها من المخبرين.

والاستثناء المهم لعبثية استخدام القوة هو الكفاح المسلح الإسلامي باسم التحرير الوطني للأقليات المسلمة الواقعة تحت حكم غير المسلمين. فهنا تسعى جماعات الإسلاميين المسلحة إلى تشكيل حركات وطنية أصيلة لا تستطيع الدولة أن تخمدها - كما في الشيشان، وكشمير، والفلبين، وفلسطين. وهذا النوع من الكفاح المسلح الإسلامي ضد الدولة غير المسلمة يمتلك فرصة من النجاح أكبر من الكفاح الذي يقوم به مسلمون ضد دول إسلامية. إن قمع المسلمين من دولة غير مسلمة هو فقط الذي يزيد عادة السخط والتصميم من السكان كي ينفصلوا.

ولا يحتمل أن يختفي الكفاح المسلح، بوصفه إستراتيجية، اختفاءً كاملاً من السياسة الدولية طالما كانت الدولة مفرطة في القمع أو ضعيفة. والتخطيط لانقلاب عسكري هو أيضاً إمكانية متوقعة عندما يتغلغل الإسلاميون في القوات العسكرية مثلما حدث في السودان وفي مصر. وفي الوقت الذي يستطيع فيه الكفاح المسلح أن يزود الحركة بأوراق اعتماد قيامها بالمقاومة وهو أمر مفيد للمستقبل، فإن الكفاح المسلح عادة ليس أداة منتجة في معظم الحالات ليؤدي إلى تغيير النظام. ومع ذلك فهناك دول ما تزال طبيعتها الهشة تجعلها عرضة للثورة الاجتماعية ولإمكانية الاستيلاء المسلح على السلطة من الإسلاميين ومن جملة هذه الدول مصر، وباكستان، ومن الممكن أن يكون منها المغرب، والجزائر، وليبيا، والمملكة العربية السعودية، وسورية، وإندونيسيا.

2. الدعوة والحركات غير السياسية.

الدعوة في جوهرها، (وتعني حرفياً دعوة الناس إلى الإسلام) هي الإستراتيجية التقليدية لتغيير المجتمع من الأدنى من أجل إنشاء مجتمع متوجه إلى الإسلام توجهاً صحيحاً على نحو أكبر. وتوحي الدعوة أن تغيير

السلوك الشخصي وإصلاحه في اتجاه الالتزام الديني الكبير سوف يؤدي مع الوقت إلى السلوك الاجتماعي المحسّن الذي سيؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير النظام السياسي نفسه. ولكن الدعوة نفسها ليست منشغلة مباشرة في إحداث التغيير السياسي. والدعوة في الحقيقة مسؤولية أساسية لكل المسلمين - للمساعدة على نشر الدين. وهي تشتمل على الوعظ بالكلمة بأوسع معانيها، وليس في المسجد فقط بشكل رسمي بل في العمل أيضاً في صفوف المجتمع وفي صفوف الخلطاء الشخصيين للمرء. والشخصية الأخلاقية للداعي إلى الإسلام مهمة في إعطاء القوة الأخلاقية للحركة.

والدعوة في معناها التقليدي تضمنت بالفعل الواجب التبشيري في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، ولكن يمكن للدعوة أن تتضمن حمل المسلمين أنفسهم على التجديد وإعادة تنقية دينهم. ومع ظهور الحركات الإسلامية الحديثة تضع الدعوة الآن توكيداً يكاد يقتصر على الأفراد المسلمين الذين يرى فيهم الإسلاميون مسلمين بالاسم فقط أو الذين يتبعون مفهوماً خاطئاً للإسلام: لجعلهم يتبعون فهماً أكمل لدينهم وأقرب إلى الصحيح في معنى جديد سياسياً واجتماعياً. (لاحظ التماثل هنا مع الإنجيلية المسيحية التي تركز على تغيير المسيحيين). والقيام بالدعوة يتطلب، طبعاً، الأرصدة، والمؤسسات، والمنظمات، والموظفين والمواد - نشاط تعليمي داخل المجتمع.

وأضخم حركة للدعوة وأبرزها في العالم هي جماعة التبليغ وهي (جماعة لنشر الدين)، ومركزها في باكستان، ومدعومة بعضوية بالملايين وفروع تنتشر في كل أنحاء العالم، ولكنها منتشرة على وجه الخصوص في آسيا الجنوبية. والتبليغ تعني حرفياً نشر (الدين)، وهي كلمة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكلمة الدعوة في معناها. وتميزت جماعة التبليغ بالتصميم

الثابت العزم على البقاء خارج السياسة وعلى تكريس نفسها قصراً على الدعوة بين المسلمين. وليس لجماعة التبليغ رسالة إيديولوجية مميزة أو مضمون فكري يتجاوز تبليغ التعاليم الإسلامية وتنقيتها وإصلاح حال المسلمين.وفي الوقت الذي يمكن فيه لأعضائها أن يشاركوا في السياسية بصفتهم الفردية، فإن المنظمة ترفض أن تجهر بالقول في أي مسألة سياسية، ولو كان ذلك حول تأسيس قانون الشريعة.ومجموعة معتقداتها تقليدية تماماً، وهي اجتماعياً محافظة إلى حد كبير، وخصوصاً في المسائل المتصلة بالنساء، وهي تدمج العديد من ملامح الورع والتقوى والإسلام الشعبي. وتعتقد الجماعة أن تخصيص بضعة أسابيع في كل عام للمشاركة في واجب ديني من الوعظ الجوال بين الناس الذين هم في مستواهم الاقتصادي، هو شكل من العبادة والتحسين الأخلاقي لحَمَلة الرسالة أنفسهم.[2]

وجماعة التبليغ على وجه الخصوص تحفز المسلمين في اجتماعها السنوي في ريوند، في باكستان في كل عام حين تجمع أكثر من مليون شخص. وهذا هو ثاني أكبر تجمع في العالم بعد الحج. ومثل هذا الحدث الضخم الاحتفالي يرفع الوعي بشأن الدين والأمة، مع تأثير لا يمكن تحديده على البيئة السياسية الأرحب وعلى الأحزاب الإسلامية الأخرى. وجماعة التبليغ من حيث المبدأ فوق النقد من الدولة نظراً إلى أنها تبقى خارج مجال السياسة بشكل شديد التدقيق. ومع ذلك فالتفريعات كبيرة: موقف الجماعة نحو السلطة يتضمن نقداً دقيقاً للطبيعة غير الإسلامية لأنظمة حكم عديدة في العالم الإسلامي. وزيادة على ما تقدم فالتبليغيون يمتلكون التأثير لتوسيع فضاء الإسلام وبروزه في تفكير المجتمع - نوع من عملية التليين التي من شأنها، ولو لم يستغلها التبليغيون أنفسهم استغلالاً سياسياً، أن تسهل تقدم جماعات إسلامية أخرى قد تحاول بصراحة أن

تسييس الوعي الإسلامي الذي أثاره التبليغيون. وليس بعيداً عن التصور أن تستطيع جماعة التبليغ عند نقطة معينة في المستقبل اتخاذ قرار بتبني دور سياسي أكثر علانية أو حتى أن تنشئ جناحاً سياسياً، وخصوصاً في باكستان، ولكن مثل هذه الخطط ليست واضحة الآن.

والمثال الثاني المهم للتخصص بعمل الدعوة هو حركة النور في تركيا - التي تأسست في عام 1926 على يد بديع الزمان سعيد نورسي (1876-1960)، وهو عالم إسلامي من تركيا الشرقية، علّم نفسه بنفسه وكان واسع الاطلاع. ويشار إلى الحركة اليوم في الغالب باسم حركة غولين أو (أتباع فتح الله)، على اسم أكبر أجنحتها وأكثرها تأثيراً والذي يقوده فتح الله غولين. لقد كانت حركة النور في المشهد طوال أكثر من سبعين عاماً، وهي إلى حد بعيد أكبر حركة دينية منظمة في تركيا وواحدة من أكبر الحركات في العالم الإسلامي. ويكرس غولين على وجه الخصوص معظم طاقات الحركة للجهد التعليمي، ومن جملة ذلك تأسيس المدارس وحلقات الدراسة لنشر منهج حديث للإسلام مستند إلى تعاليم أخلاقية واسعة وهي تعاليم شاملة تقريباً في طبيعتها. والتركيز على الدراسة يعكس اعتقاد الحركة أن التعليم والمعرفة في كل الحقول، ومنها العلم والتقانة، لا يمكن أن تصادم الدين ولكنها تخدم فقط الكشف عن وجود الله تعالى وعن حكمته الكبرى في الكون. وتكافح الحركة لتنشئ مستوى أعلى من الوعي الأخلاقي في المجتمع، وبهذا تقود مع مر الزمن إلى حكم أكثر استنارة. والشريعة التقليدية لا تلعب دوراً مركزياً في تفكير الحركة، وفي الحقيقة، إن الشريعة مفهومة بالمعنى الأوسع لها بوصفها "الطريق") وهو المعنى الحرفي للشريعة) لتحقيق الغايات الواسعة لله تعالى. ويصف أعضاء النور حتى قانون الجاذبية، على سبيل المثال، بوصفه واحداً من عناصر الشريعة. وتستخدم الحركة درجة كبيرة تستحق النظر من الاجتهاد (أي التفسير) للنصوص

الإسلامية، والمصمم لفهم النصوص لا في أوامرها الحرفية ولكن في سياق تطبيقها الأصلي، مفسرة في ضوء السياقات الجديدة لهذه الأيام. وفي هذا المعنى، أيضاً، تكون الحركة حديثة بشكل كامل في نظرتها.

وتنص حركة النور أن الأعداء الثلاثة الكبار للإسلام هي الجهل، والفقر، والخلاف. والحركة تتجنب العنف لأن العنف ينتج الظلم. ولا تشتبك الحركة بالنشاط السياسي، وليس لها حزب، وتعتقد أن أي حكومة قانونية يجب أن تُعطى الاحترام. وتنظر إلى السياسات داخل الحركة الدينية بوصفها مصدراً للشقاق، والخلاف، والتنافس المؤدي إلى المهاودة بالحلول الوسيطة وإلى الكراهية بين الأعضاء. وزيادة على ما تقدم، "فالإسلام لا يعلق أهمية على الشكل الخارجي للحكومة. والنوريون لا يركزون على شكل واسم البناء السياسي في الحكومة. فإذا كانت الحكومة تعمل لمصلحة المجتمع وتعزز الأخلاق الإسلامية، فهي تكون مقبولة لدى النوريين". [3] والحركة تحترم القانون بوصفه الحصن ضد الاستبداد المطلق، الذي تراه تهديداً للإسلام، والحركة تدعم الحكم الديمقراطي.

والحركة النورية عقلانية في آرائها وتضع تشديداً كبيراً على التسامح نحو كل الآراء الدينية (وغير الدينية) داخل مجتمع تعددي يعبر عن أبهة خلق الله تعالى المتعددة الوجوه. وفي تشديد حركة النوريين على المعرفة بوصفها الطريق إلى الله، أسست حركة النور حسب ما يقال 236 مدرسة ابتدائية ومتوسطة في تركيا، و 280 مدرسة في الخارج، وخصوصاً في مناطق الكتلة السوفيتية السابقة، قدمت فيها تعليماً علمانياً ذا نوعية جيدة بالإنجليزية وبالتركية. وتدعم هذه النشاطات من الناحية المالية حوالي 200 مؤسسة دينية (وقفاً) و 211 شركة تجارية. [4]

وفي الوقت الذي يجب أن ينظر فيه إلى مثل هذه الحركة بوصفها نموذجاً مثالياً للإسلام الحديث، وللتفكير الإسلامي المستنير، وللمدخل

غير القائم على المواجهة في السياسة والدولة، فإنها في الحقيقة مصدر للكثير من الجدل داخل صفوف الدولة الكمالية التي تخاف من الإمكانية الكامنة في الحركة وقدرتها بعد مدى طويل على إعادة الإسلام إلى قلوب المواطنين الأتراك بطرق قد تؤثر على علمانية الدولة التي تسيطر عليها الدولة.[5]

والحركة من الناحية الثقافية موجهة توجيهاً شديداً لتناسب تركيا، وهي قومية في نظرتها، ومساندة للدولة التركية بصورة مجملة. ولها منذ مدة طويلة انحياز قوي ضد الشيوعية. والحركة من الناحية الفنية ليست أخوة (أو طريقة صوفية) نظراً إلى أنها لا تتبع شيخاً رسمياً لها، على الرغم من أن غولين هو القوة الفكرية التي لابد منها ويقف خلف الحركة. وهي تشترك ببعض الآراء مع الأخوة النقشبندية التركية القوية (صوفية دولية)، ولكنها ليست مرتبطة بها ارتباطاً مباشراً. وهي ناقدة فعلاً لحزب الرفاه، وهو حزب تركيا الإسلامي الرئيسي وللحزبين اللذين خلفاه وهما حزب الفضيلة، وحزب العدالة والبناء، فالحركة ترى أنهما أضرا بموضع الإسلام في تركيا من خلال الانشغال بالسياسة وبالمجابهات مع القوات العسكرية التركية، وهو ما يلقي غمامة سلبية على علاقات الدولة مع كل المنظمات الإسلامية تقريباً. وإلى درجة معينة فإن الاحتكاك بين حركة النور غير السياسية والحزب السياسي الإسلامي الذي يشكل مجرى التفكير العام الرفاه/ والفضيلة/ والعدالة والبناء يعكس المنافسة المألوفة والمنتشرة على نطاق واسع بين الصوفية في مقابل المنافسة الإسلامية، ولكن هذه المنافسة في داخل تركيا ساكتة نوعاً، مع أنها أقوى في صفوف الأتراك في أوروبة.[6]

وفي الوقت الذي لا تمتلك فيه حركة النور نية لتأسيس حزب سياسي، فإن قيادة الحركة تقدم فعلاً نصيحة غير ملزمة لأتباعها الذين يبلغون عدة

ملايين عن الكيفية التي يصوتون فيها في المسائل المهمة جداً. وأعضاؤها ممثَّلون في عدة أحزاب سياسة تركية تقليدية مختلفة وممثلون بشكل متواضع فقط في الأحزاب الإسلامية. ومع كل الطبيعة غير السياسية لحركة النور، فإن العلمانيين الراديكاليين في تركيا، وخصوصاً القيادة العسكرية، ينظرون إلى حركة النور بوصفها حركة هدامة وخطرة في ما يزعمون أنه عزم طويل المدى على التغلغل في الدولة بالنشيطين الدينيين مع وضع عينهم على الاستيلاء على السلطة في نهاية المطاف. وهم يخافون بدقة ما تدعو إليه حركة النور - وهو الأسلمة التدريجية للمجتمع من الأدنى من خلال التغيير في قلوب الشعب. ونتيجة لذلك، يجري تسريح أتباع حركة النور من القوات المسلحة ومنظمات الدولة. ويجري مضايقة الحركة ومؤسساتها مع مقاضاتها في المحاكم.

حركات الصوفية. وبشكل أوسع في العالم الإسلامي، فإن العديد من الأخوات أو الطرق الصوفية هي جزء مهم من الحركات المتوجهة توجها دعوياً. وهذه الحركات لا تؤسس عادة أحزاباً سياسية أو حركات سياسية حقيقية في حد ذاتها، ولكنها من حيث هي حركات اجتماعية تكرس نفسها لرفع مستوى الشعور الإسلامي والتماسك الديني والاجتماعي بين أتباعها، ويكون ذلك عادة تحت قيادة شيخ قيادي له سلطة دينية. والكثيرون منخرطون في بناء مؤسسات غير سياسية. ويمكن لآخرين أن يكونوا موجهين توجيهاً سياسياً تماماً ويمارسون تأثيراً سياسياً يلفت النظر من خلال استعدادهم لمساندة أحزاب سياسية عند صندوق الاقتراع عن طريق تقديم أصوات أتباعهم: كالحال في السودان، على سبيل المثال، فحركة الأنصار الذين يشبهون الصوفية تصوت ككتلة واحدة لقائدها الصادق المهدي، الذي كان منذ مدة طويلة منغمساً في السياسة. وتشكل الحركات الصوفية مراراً هدفاً للحركات الإسلامية التي ترى أن الصوفية تمثل

ممارسات تقليدية، وغير نقية، وغيبية، حتى غير إسلامية مثل عبادة القديس التي تحمل بالنسبة إلى الإسلاميين مسحة من الشرك. ومع ذلك، فإن حزب الفضيلة، وهو الحزب الإسلامي الممثل لمجرى التفكير العام في تركيا، برز مباشرة من فرع من أخوة الطريقة النقشبندية التركية.

3. بناء المنظمات المدنية والحركات السياسية

المجتمع المدني بوصفه مفهوماً سياسياً جديداً هو أمر جديد تماماً في التفكير الإسلامي، وذلك على الرغم من أن هناك أشكالاً من المجتمع المدني كانت تاريخياً ملمحاً راسخاً رسوخاً جيداً من ملامح الحياة الإسلامية التي كانت الدولة فيها تقليدياً تمارس وظائف محدودة. واليوم، قام كثير من الحركات الإسلامية بتحويل تركيزهم ليكون على المجتمع المدني، وذلك لعدة أسباب. الأول منها، هو أن الدولة كثيراً ما أغلقت الباب للنشاطات السياسية الصراحة والعلنية، ونتيجة لذلك اقتضى الموقف من الحركة أن تجد أدوات نشاط بديلة. والسبب الثاني، هو أن العمل الاجتماعي داخل المجتمع طريقة ممتازة لكسب الأتباع داخل المجتمع ولكسب الخبرة في تنظيم نشاط المجتمع حول محط التركيز الديني على حد سواء، وبذلك تنكشف الدولة وتنفضح بسبب إخفاقاتها في خدمة الجمهور، وإنشاء الأساس لتحدٍ سياسي مستقبلي لنظام الحكم الموجود. والسبب الثالث، هو أن هذا النشاط في حد ذاته له صدقية دينية في خدمته للمجتمع من خلال إنشاء منظمات أو (جمعيات خيرية). ففي مصر، وفي الأردن، وفي فلسطين (حماس)، وحزب الله في لبنان يمتلكون برامج مكثفة للخدمات الاجتماعية ومنها المستوصفات، والمساعدة التعليمية، وجماعات دعم النساء، ونشاطات الشباب. والشيء نفسه يصدق على معظم الحركات الإسلامية الكبيرة الأخرى (الفضيلة في تركيا، والجماعة الإسلامية في

باكستان، والمحمدية ونهضة العلماء في إندونيسيا، والحزب الإسلامي في ماليزيا، وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر) التي تستطيع أن تجمع الدعم المالي الضروري لأعمالها، ويأتي هذا الدعم عادة من مانحين من رجال الأعمال الأتقياء والأغنياء أو من إسهامات خارجية. والحد الفاصل بين العمل الخيري وبين العمل السياسي هو حد مشوش غير واضح، وفي الحقيقة فإن العديد من الحركات التي أشرنا إليها أعلاه هي أيضاً أحزاب سياسية رسمية كذلك.

ولن يكون من المبالغة النص على أن الإسلاميين هم على وجه الاحتمال أكثر تركيزاً على المجتمع المدني وعلى إنشاء المؤسسات فيه من أي قوة سياسية أخرى في العالم الإسلامي. إنهم يمتلكون منظمات أعمق جذوراً في سكان المناطق الريفية بسبب علاقاتهم الحميمة مع شبكات عمل جيران المساجد، ولهذا السبب فهم من بين الرموز الأولى لمنافع المجتمع المدني.

الدولة ترد

ولكن الدولة على كل حال لا تأخذ كل هذه التحديات وهي مستكينة. إنها تستند إلى مؤسسات علمائها المروضين الخاصين بها والموظفين من قبلها ليدافعوا عن الوضع القائم الحاضر ضد الآراء الحركية عن الإسلام والتي يعرضها الإسلاميون. وفي حالات عديدة حاولت الدولة أن تستحوذ سلفاً على عملية الأسلمة نفسها، لتجلب لنظام الحكم شرعية أكبر، ولتنتهز الفرصة وتسبق الإسلاميين بالحيلة، ولتحاول أن توجه الأسلمة لصالحها الخاص. وباكستان هي من أبرز حالات أسلمة الدولة. فمعظم الإسلاميين يتّهِمون ويقولون إن عدة أنظمة حكم باكستانية ادعت الأسلمة، وأبرزها نظام حكم الجنرال ضياء الحق (1977–1988)، لم تفرض إلا رموزاً فقط ولم تفرض روح الأسلمة. ومهما يظن المرء بنظام حكم الجنرال ضياء الحق، فهو

قد تولى القيام بمشروع أسلمة جاد فعلاً في العديد من المجالات، وربما كان مشروعه أكبر من أي شيء تم تحت أي نظام حكم آخر باستثناء نظامي إيران والسودان. وقد سعى إلى استخدام الإسلام لتدعيم وسائله الخاصة غير المشروعة لكسب السلطة (بالانقلاب العسكري) ولضبط الإسلاميين أنفسهم على حد سواء. وكما يلاحظ ڤالي ناست في دراسته المثيرة للإعجاب فإن "الدولة جعلت مؤسسة العلماء مركزية للأسلمة. لقد أدخل العلماء في خطاب الإسلاميين وبعمله هذا قام بتعميم الإسلامية بوصفها إسلاماً". [الخطوط المائلة مني [7]].

وبهذا عملت الدولة على تحويل العلماء إلى حركة إسلامية بما لها من حق خاص، وذلك من أجل كسب مساندتهم ولتضعف قوة الإسلاميين العاديين معاً - "وهو ما يعادل التنافس بين التقاليد المؤسسية والفكرية الإسلامية المتنوعة وبين التقاليد المؤسسية والفكرية المتنوعة التي تخص الإسلاميين من أجل السيطرة على عملية الأسلمة". [8] ولكن حتى هذه الحركات المستندة إلى العلماء تلقي خطراً على الدولة لأن مكانتها الجديدة، مكانة "إسلاميين" تعطيها درجة من الاستقلال ورأياً أكثر نقداً للدولة.

وخلاصة القول، إن حركات الإسلاميين قد لا تنشغل دائماً بالسياسة المباشرة، ولكنها تتحول بصورة دقيقة إلى المضامين السياسية المضمرة في نشاطاتها وعلاقاتها بالدولة. وإن السيطرة على العملية التعليمية وتأسيس مدارس مرتبطة بها يوفر الفرصة لتدريب ملاك كامل من الناشطين الملتزمين الذين يستطيعون بعدئذ أن ينفذوا العمل قدماً على مستويات مختلفة. وبناء النفوذ المؤثر داخل البيروقراطية يوفر بديلاً قوياً للمحاولة السياسية المباشرة للعمل من أجل السلطة الرسمية من خلال الانتخابات. وتحاول جميع الحركات السياسية، جاهدة، طبعاً، أن تضع منسوبيها داخل

المؤسسات التي تستطيع أن تؤثر على السياسة في القضايا القومية. وأنظمة الحكم في الموقف الدفاعي تشير في الغالب إلى هذا الجهد من الإسلاميين بأسود معنى تآمري بوصفه "تغلغلاً". وليس مما يدعو للدهشة أن تكون أنظمة الحكم يقظة بوجه خاص بشأن وجود الإسلاميين في المنظمات الأمنية أو العسكرية - وهي القلاع الرئيسية لدعم نظام الحكم والولاء له.

وفي الحقيقة، فإن مخاوف نظام الحكم بشأن تغلغل الإسلاميين ليست دائماً بلا أساس: فجميع الذين يطمحون إلى أن يكونوا مدبرين لانقلاب من أي نوع سياسي يحاولون جاهدين أن يتغلغلوا في القوات العسكرية. ففي السودان تولت الجبهة القومية الإسلامية عن وعي القيام بسياسة بناء الملاكات داخل مؤسسات الدولة، ومن جملتها القوات العسكرية، وهو ما أنشأ في نهاية المطاف القاعدة لانقلاب عسكري ضد الدولة في عام 1989. وفي مصر، أدى تغلغل الإسلاميين المتطرفين في القوات العسكرية إلى اغتيال الرئيس أنور السادات. وفي باكستان امتلكت القوات المسلحة طوال أكثر من عقدين على الأقل حضوراً كبيراً من الضباط ذوي التوجه الإسلامي داخل صفوفها، إلى القمة تماماً مع الجنرال ضياء.

4. تأسيس الأحزاب السياسية

قلة من الدول في العالم الإسلامي تحظر صراحة تأسيس الأحزاب السياسية من حيث المبدأ، والمملكة العربية السعودية هي الحالة الأولى، وهي أصدق إلى حد بعيد في آرائها حول هذه المسألة من العديد من أنظمة الحكم التي تدعى جمهورية والتي لا تسمح إلا بحزب حاكم واحد فقط وفي أحسن الأحوال تسمح بحزب واحد أو حزبين "معارضين" يسيطر عليهما النظام وصديقين للنظام مثل ما هو الحال في العراق، وسورية، وليبيا،

وتونس، وأوزبكستان. وهذه الدول مستبدة بقسوة في طبيعتها، ولا تترك إلا مجالاً صغيراً أو لا تترك أي مجال لحركات قانونية أو اجتماعية أو سياسية للإسلاميين. وحتى حين تكون الدولة أكثر انفتاحاً بقليل، فهي دائماً لا تعطي مجالاً لأحزاب الإسلاميين. ويمنح عدد من الدول مجالاً حراً نسبياً لبعض الأحزاب السياسية، ولكنها تحظر الأحزاب السياسية المنظمة على مبدأ إسلامي.

- **تركيا**، على سبيل المثال، وضمن تشريعها العلماني على نحو صلب، تحظر الأحزاب التي "تهدد النظام العلماني " -حسب ما هو معّرف من قبل الدولة تعريفاً مجملاً – ولكن تركيا في الحقيقة قد لعبت دورياً ألعاب القط والفأر الوجيزة مع العديد من الأحزاب المتوجهة بوضوح توجهاً دينياً، وفي نهاية الأمر حُظر كل حزب منها. وفي عام 2002، على كل حال، قام تجسيد جديد لحزب قديم من الإسلاميين أنكر بوضوح أن يكون من الإسلاميين وسمح له أن يشارك ويكسب انتخابات قومية – وهو تقدم كبير للديمقراطية التركية ولحوليات تأريخ سياسة الإسلاميين على وجه العموم.

- **في الجزائر**، في الانتخابات التشريعية لعام 1997– في وسط نزاع مدني وحشي ودموي مع الإسلاميين الذين سبق أن حرموا ثمرات النصر الانتخابي في 1991– أمرت الهيئة العسكرية التي كانت تهيمن على السلطة بألا يسمح للأحزاب المستندة علانية إلى الدين أو العرق (مثل البربر) بخوض الانتخابات، ولكن سُمح في هذه الحالة، على كل حال، لحركة حمس (مجتمع السلم) الجزائرية (ولا علاقة لها بحركة المقاومة الإسلامية حماس في فلسطين) ولحركة النهضة (وكلتاهما حركة إسلامية معتدلة) بخوض الانتخابات تحت أسماء غير دينية جديدة، ولكن لم يسمح لجبهة الإنقاذ الإسلامية المحظورة.

• **مصر** لا تسمح بأحزاب دينية أو عرقية، ولكنها كانت مستعدة في العقدين الأخيرين أن تسمح لحركة الإخوان المسلمين بالوجود وأن تترك أعضاءها ليخوضوا الانتخابات بوصفهم أفراداً على لوائح أحزاب أخرى غير دينية، وبهذا الشكل سمحت مصر لقلة من الإسلاميين على الأقل لينتخبوا بوصفهم أفراداً إلى البرلمان، مع عدم وجود آلية حزب رسمية علنية خلفهم.

• **الكويت** تسمح للحركات السياسية بالوجود ولكن لا تسمح بأحزاب سياسية رسمية، على الرغم من أن هناك مناقشة حول تغيير هذا التشريع في نقطة ما في المستقبل. وقد ربح الإسلاميون ثلث المقاعد البرلمانية تحت هذا الترتيب.

• حتى إطاحة سوهارتو في عام 1998 سمحت **إندونيسيا** لحفنة من الأحزاب الموجهة دينياً بالمشاركة في السياسة، ولكن ذلك كان فقط ضمن حدود مظلة حزب إسلامي يقع تحت سيطرة الدولة بحزم وهو ما خنق صوتهم السياسي بشكل فاعل. ومنذ سقوط سوهارتو، كانت أحزاب الإسلاميين أكثر حرية لتنظيم نفسها.

وتتصف الحركات، طبعاً، بخصائص عديدة شبيهة بالأحزاب السياسية، وهي مثل الأحزاب النموذجية مشغولة بالعديد من النشاطات التنظيمية التي تستطيع أن تسهل تحول الحركات لاحقاً إلى أحزاب سياسية. والحركات قادرة أيضاً على الانغماس في نشاطات المجتمع المدني التي وصفناها سابقاً، وهي بهذا العمل تقوي قاعدتها الاجتماعية وتكسب السيطرة على المساجد. وفي الوقت الذي قد لا يكون فيه اختلافات كبيرة بين الحركات السياسية وبين الأحزاب السياسية، فإن من الواضح أن الدولة تجد لنفسها ميزة في صنع هذه التمايزات وفي وضع حدود معينة من أجل أغراض السيطرة.

المقايضات في تشكيل حزب سياسي

هل يجب أن تنتقل حركة الإسلاميين إلى ما وراء طور الحركة الاجتماعية لتبحث عن الانشغال المباشر في النظام السياسي؟ إن خيار دخول السياسة مفعم بالمشكلات، وذلك لأنه على وجه الخصوص يتطلب التراخي والحلول الوسط - في كل ما تعنيه الكلمة من المعاني - للمعتقدات الإيديولوجية، وللتفضيلات، ولطرائق العمل، وللغايات. وفي الحقيقة، فإن قرار قائد من الإسلاميين أن يدخل السياسية يمثل بالتعريف لا التخلي عن النقاء الإيديولوجي وحسب، بل يمثل كذلك عملاً عالياً من الاجتهاد (تفسير الإسلام) في ذاته. إنه يعني قبول أن النظام شرعي شرعية كافية لتجعله يعمل معه، وأن السياسة تمثل وسيلة قيمة من أجل نشر الأفكار الإسلامية وتنفيذها، وأن المشاركة في السلطة - أي، التعددية بالتعريف - ولو كانت مع جماعات أفكارها مختلفة، هي أمر مقبول. إن الانشغال السياسي يشير إلى التخلي عن المثل العليا المجردة ويعطي علامة الدخول إلى عالم معتكر وغير مرض من التنازلات والحلول الوسط والغايات الجزئية.

فالقائد الإسلامي في السياسة يجب عليه باستمرار أن يختار خيارات بشأن الكيفية التي يطبق بها فهمه للإسلام على الوقائع الحقيقية المحسوسة المشوشة التي لا تقدم إلا حيزاً ضئيلاً للمبادئ الإيديولوجية النقية. من خلال الدخول في السياسة، يعترف حزب الإسلاميين ضمناً أن الأسبقيات السياسية سوف تحل في الغالب محل الأسبقيات الدينية، وأن الحلول الوسيطة في الاعتقاد والإيديولوجية سيتوجب اتخاذها لا محالة، وأن القرارات اليومية سوف تتطلب اختيارات بين الإسلام أو مصالح الحزب - وكل هذا خارج إطار عمل المثل الأعلى النقي. وفي الحقيقة، فإن حزب الإسلاميين عند دخوله في السياسة يعطي إشارة إلى انقطاع مؤثر مع الإيديولوجية الصلبة أواللاهوت. لهذا السبب، كان العديد من قادة

الإسلاميين حذرين من المخاطر التي يستدعيها الدخول في السياسة. ومع الزمن قد نرى كثيرين من الإسلاميين يتخلون عن المعترك السياسي وذلك بدقة بسبب أن المتطلبات السياسية مغرقة في الحلول الوسيطة.

إذا وجد الإسلاميون أن من غير المحتمل أن يكونوا قادرين على اجتذاب ما يكفي من الأصوات لكسب الانتخابات (كما كانت هي الحال باستمرار في باكستان، على سبيل المثال)، وجب عليهم أن ينظروا في قبول دور المعارضة السياسية الدائمة. ومثل هذا الواجب قد يستدعي تبني دور الحافظ الأدبي والأخلاقي لأحكام الإسلام داخل النظام السياسي بوصفهم نقاداً للنظام. وبالنسبة إلى بعض الإسلاميين قد يكون ذلك الدور أسلم وأقل مهاودة بالحلول الوسيطة من تولي أعباء السلطة، وهو ما يتطلب عمل الحلول الوسيطة في قضايا المبدأ والتعرض إلى خطر الفشل في سياساتهم.

من حيث المبدأ قد يفصّل حزب الإسلاميين سياساته ببساطة ليكسب الانتخابات ومن ثم يتقدم ليخرقها وليفرض "جدول أعمال مخفياً". ولكننا لا نملك في العالم الإسلامي حتى الآن حالة عمد فيها حزب إسلامي منتخب إلى رفض النظام الديمقراطي الذي جاء به إلى السلطة. فلا نكران أن قاعدة البيانات حتى هذا التاريخ صغيرة.

ولكن ما هي بالضبط المقايضات بين المبدأ والذرائعية، وبين الإيديولوجية والانتهازية؟ إن رجل دين بارزاً معتدلاً تونسياً إسلامياً في المنفى في لندن، هو الشيخ الغنوشي، يسأل هل يجب على الإسلاميين أن يعطوا الأسبقية لتغيير المجتمع أو لكسب السلطة؟ ويلاحظ هذا الشيخ أن الأمرين لا يتنافيان نظراً إلى أن الإسلام يريد أن يؤسلم السياسة والمجتمع في الوقت نفسه أي، أن يخضعا لأحكامه. ولكنه يلاحظ أنه "إذا كانت مصالح العمل الدعوي الاجتماعي تتضارب مع المصالح السياسية، فيجب

أن توضع المصالح الاجتماعية قبل أي شئ آخر. فقد ثبت بالبرهان أن ما يتم تحقيقه اجتماعياً هو أدوم وأفضل مما يتم تحقيقه سياسياً". [9]

والعديد من القضايا الأخرى الخلافية تنشأ للإسلاميين، أو لأي نوع من المعارضة السياسية. وعدد من أنظمة الحكم يصر على أنه إذا كان يجب أن يسمح للإسلاميين (أو للآخرين) أن يشاركوا في السياسة، فعلى الإسلاميين أن يلزموا أنفسهم "باللعب وفق قواعد اللعبة،" ومن الطبيعي أن يكون ذلك وفق ما هو مرتب من الدولة. ومثل هذا الموقف من الدولة يمثل مأزقاً للإسلاميين، وهو يزداد تعقيداً من جرّاء تصميم العديد من أنظمة الحكم على ألا تسمح بأي تحد حقيقي في النهاية لاحتكار تلك الأنظمة للسلطة. وفي الأنظمة الديمقراطية التي تعمل بشكل حقيقي تكون "قواعد اللعبة" طبعاً مهمة نظراً إلى أن القواعد تمثل إجماعاً قومياً حقيقياً على العملية السياسية. أما في الأنظمة السياسية المستبدة فإن اللعب وفق القواعد المنحرفة للعبة نظام الحكم يساوي في الغالب التخلي عن أي تطلعات للتغيير. إنها قواعد اللعبة نفسها التي تمثل المشكلة وعقدة التنافس. إن التغيير البطيء التدريجي داخل النظام السياسي هو سيناريو ممكن، وقد حدث في الحقيقة في عدة دول في أثناء التجاذب السياسي الطويل والدائم على السلطة عبر المنطقة. ولكن العديد من الإسلاميين يرون أن قواعد اللعبة تشكل مصيدة لأي أحزاب سياسية تنشد تقديم الإصلاح، وشفافية أكبر، ونشر الديمقراطية، والإزاحة في النهائية للحزب الحاكم المتمكن. وتوافق بقية الأحزاب السياسية عادة على هذا. [10]

لقد هيكلت أنظمة الحكم النظام بحيث تكون أي جهود لزحزحة الجماعة الحاكمة هي بالتعريف جهود هدامة وخارجة عن قواعد اللعبة. إن المشاركة تخاطر في تعظيم القواعد المنحرفة للعبة وإدامتها، وبهذا تعطيها

الشرعية. وإن الأحزاب الإسلامية التي كسرت أسنانها في محاولة العمل داخل الأنظمة المنحرفة هي في الغالب محبطة وأقل استعداداً للعب في لعبة يكسب فيها نظام الحكم دائماً عن طريق تشكيل القواعد.

مشكلة التسوية والحل الوسط مع المبدأ

لقد لاحظ أوليفير روي مبكراً في التسعينيات من 1990 أن الأصوليين يرفضون المعترك السياسي بالكلية رفضاً جوهرياً، وذلك بدقة بسبب أنهم يتصورون النظام السياسي الغربي الديمقراطي، ومن جملته الانتخابات والبرلمانات، بوصفها كفراً، أو ممارسة للكفر، الذي يضع سيادة الإنسان فوق سيادة الله تعالى.[11] وهذا هو أهم اعتراض قد يوجهه بعض الإسلاميين ضد العملية السياسية - أي، إنها كلها غير مقبولة دينياً وفقاً لقراءتهم الخاصة الضيقة للإسلام. ولكن حتى هذه الجماعات، وهي الآن أقلية مميزة بين الإسلاميين، قد أجبرت على أن تعيد التفكير في الحكمة من رفض السياسة رفضاً كاسحاً مستنداً إلى الدين، وعلى وجه الخصوص بالنظر إلى أن هذا الرفض يمكن أن يقود إلى الاستبعاد المكلف من عملية توزيع موارد الدولة.

بعض عناصر الإخوان المسلمين في الأردن بينوا هذه القضية في حوارات حول حكمة إستراتيجية مشاركة جناحها السياسي، حزب جبهة العمل الإسلامي. إن تلاعب الدولة المنتظم بقواعد الانتخابات عن طريق الحكومة الأردنية كي تقوي المرشحين الموالين للحكومة وكي تضعف الإسلاميين قد أثار المزيد من الشكوك حول لعب اللعبة. وقد استخدمت الحكومة الكويتية أساليب تكتيكية مشابهة تجاه جماعات معارضتها، ومن جملتها الإسلاميون. واستناداً إلى خبراتهم، ألا يكون الإسلاميون أفضل

حالاً بالبقاء حركة بكل بساطة، حركة قادرة على اجتذاب أتباعها وتعليمهم، ونشر إيديولوجيتها ومواقفها السياسية، ونقد الدولة، وإدامة نقاء مثلهم العليا بالبقاء خارج النظام السياسي؟ سوف يستمر الحوار، ولكن الفشل في اللعب في اللعبة المنحرفة هو عادة أكثر تكلفة من المشاركة.

ويصل الشيخ راشد الغنوشي إلى قلب المسألة:

> *يجب على الحركة الإسلامية ألا تجعل الحكومة أسبقيتها الأولى. ولا تسعى إلى أن يكون تولي الحكومة هو أكبر إنجاز ممكن. سيحصل الإنجاز الأكبر إذا صار الشعب يحب الإسلام وقادته... وأخطر شيء هو أن يكون الإسلاميون محبوبين من الشعب قبل أن يصلوا إلى السلطة ثم يُكرهون بعد ذلك...*
>
> *وإلى أن يكون الإسلاميون جاهزين لتطوير برامج بديلة واقعية قابلة للحياة، فإن أفضل هبة تستطيع أنظمة الحكم الاستبدادية هذه أن تمنحها لهم قد تكون، للمفارقة الساخرة، هي إعاقتهم عن الوصول إلى السلطة في هذه المرحلة من تطور الإسلاميين السياسي - وهي مرحلة تختلف اختلافاً واضحاً من دولة إلى دولة.* [*التوكيد مني*[12]].

والإستراتيجية السياسية البديلة تتضمن التأثير غير المباشر على النظام السياسي: دعوا الحركة تؤثر في الجمهور من خلال نشاطاتها التنظيمية ورسائلها السياسية، ولكن دعوا أتباعها يدخلوا النظام السياسي أفراداً، ويعملوا لدفع جدول أعمالهم من خلال أحزاب موجودة أخرى. فحركة المحمدية في إندونيسيا تحت الحكم المطلق لسوهارتو فضلت لوقت طويل ألا تتحول إلى حزب سياسي تحت تلك الظروف وأن تبقى ببساطة حركة للتأثير السياسي، ودفعت أعضاءها إلى تنفيذ أفكارهم من خلال الالتحاق بحزب سياسي من اختيارهم. (وتغير هذا الموقف لاحقاً عندما

انفتح النظام السياسي الإندونيسي مع سقوط سوهارتو). وحركة النور غير السياسية في تركيا تجعل تفضيلاتها السياسية غير الملزمة غالباً واضحة في زمن الانتخابات لأتباعها. وتمارس أخوة أو طريقة النقشبندية أيضاً تأثيراً يستحق الاهتمام على النظام السياسي من خلال أعضائها في أحزاب سياسية مختلفة.

ثمن الفشل

حين ينجح الإسلاميون فعلاً في الوصول إلى السلطة - بأي وسيلة كانت - تواجههم سلسلة من التحديات. ويجب عليهم أن يكونوا جاهزين لتولي المسؤولية عن المشكلات الجدية إن لم تكن الكاسحة التي تغشى العديد جداً من هذه المجتمعات. ويجب عليهم أن يمتلكوا الملاكات المحترفة المدربة داخل الحزب والقادرة على الاستجابة المفكرة للمطالب الوطنية. فإذا لم يستطيعوا عمل ذلك، فما هو ثمن الفشل؟ إن الشعبية العريضة للإسلاميين مستندة إلى دورهم وهم خارج السلطة، بوصفهم عنصراً جديداً، ذا مبادئ، وغير مجرب في مشهد سياسي متعب وفاسد. والكثير من الأصوات التي يجتذبونها تأتي إليهم بوصفها احتجاجات ضد الأحزاب الموجودة التي فقدت صدقيتها أكثر مما هي أصوات ممنوحة للإسلامية بحد ذاتها.

وقد يكون ثمن الفشل في الانتخابات التالية هو أن يفقدوا الكثير من الناخبين الذين وجدوا أداءهم مخيباً للرجاء. وزوال الوهم وخيبة ظن الناخب قد يكون قاتلاً للحزب على المدى الأطول. وأسوأ من ذلك، إذا فشل الإسلاميون فعلاً، هل سينعكس هذا على الإسلام نفسه في ذهن الجمهور؟ إن الفشل السياسي، طبعاً، لا يستطيع حقيقة أن يلطخ سمعة الإسلام نفسه من حيث هو دين، ولكنه سينزع الثقة من الإسلاميين بالتأكيد ويرتاب من

فشلهم في التطبيق الناجح لأحكام الإسلام الواسعة على السياسة. وهم يتعرضون لخطر مألوف ينتاب الفاشلين وهو: ربط الفشل بالإسلام، أو ما كان يدعى "أسلمة الفشل". فالجمهور العام قد يصل إلى الاستنتاج أنه الآن قد "جرب الإسلام" وأن الإسلام "لم يعمل".) وبشكل مشابه، يسمع المرء بعض المسلمين يدعون أنهم قد "جربوا الاشتراكية" أو قد "جربوا القومية" وأن هذه الإيديولوجيات وجدت قاصرة عن الكفاية).

ولكن كما يشير الغنوشي، فإن أشد النتائج إزعاجاً هي أن يصل الجمهور إلى أن يكره الإسلام. وذلك الخطر كان واضحاً وضوحاً كاملاً في إيران، والسودان، وأفغانستان الطالبان، وإذا كان الغضب لم يوجه، هناك، إلى الإسلام نفسه، فإن أولئك الذين يستخدمون الإسلام لأغراض الهيمنة السياسية هم على الأقل موضع النقمة. ولا تستطيع هذه المجتمعات أن تستجيب إلا بالارتياب فقط للدعوات السياسية المستقبلية التي توجه لها باسم الإسلام. ومثل هذه النكسات يمكن أن تكون خطيرة جداً على نجاح الأحزاب الإسلامية على الأمد الطويل، وهي تدعو إلى التوقف للتفكير حول التماس كسب المسؤولية التنفيذية في داخل الحكومة.

الاتجاه نحو المشاركة

مهما تكن الشكوك التي يفكر فيها الإسلاميون حول تكاليف العمل داخل النظام، فهم ما يزالون يختارون المشاركة السياسية حيثما يسمح لهم، على الرغم من المخاسر المحذورة المحتملة. ومن الصعب أن نجد حالة لحزب إسلامي جاد يختار عدم المشاركة السياسة بسبب المخاسر المحذورة الموجودة في صميم قواعد اللعبة أو في الحلول الوسط والتسويات المطلوبة. وأن لا تشارك يعني أن تهزم أمام القوى المنافسة في المجتمع. وباختصار، فإن من المتعذر مقاومة إغراء الالتحاق بالعملية السياسية ومنطقه وتكلفة الامتناع عن المشاركة في ازدياد.

ومهما تكن محدوديات النظام ومواطن عدم الإنصاف فيه، فإن الإسلاميين يرون أنهم ليسوا وحدهم في هذه العملية، وأن الأحزاب السياسية الأخرى تعاني أيضا من التمييز ضدها من طرف النظام، وهذا يقدم فرصاً لتشكيل تحالفات سياسية أو إقامة التعاون بينها. وهذا، طبعاً، هو جوهر العملية البرلمانية الديمقراطية، التي توفر للإسلاميين بالدليل الواضح بعض الفرص لتحقيق مكتسبات حقيقية برغم "الحل الوسط" والتنازل في المبدأ. وأما تلك الأحزاب الإسلامية المصرة على إدامة النقاء الإيديولوجي وغير المستعدة للعمل مع جماعات المعارضة غير الإسلامية فهي تُهمَّش بسرعة ومحكوم عليها بالخروج عن المقام والعلاقة بالموضوع، وخمول الذكر، أو حتى التحول إلى العنف، مثلما حدث في الجزائر أو مصر.

وحيثما أنشأت الحركات الإسلامية أجنحة سياسية أو أحزاباً فقد سعت في بعض الحالات إلى أن تعزل الحركة عن الحزب كي تقلل من الأثر السلبي الممكن الذي قد يقع على الحركة نفسها نتيجة لأي إخفاقات للحزب. وبهذا الشكل فإن الإخوان المسلمين في كل من الأردن وفلسطين أنشؤوا حزبين سياسيين منفصلين (هما جبهة العمل الإسلامي وحماس) وهما مزودان بأعضاء من الإخوان المسلمين ولكنهم يمثلون تلك العناصر في الحركة الملتزمة التزاماً أكبر بنشاط الحزب السياسي ولا يشملون أولئك الذين هم أقل سعادة بالمشاركة المباشرة في السياسة. وفي حالة حماس فإن الأخوان المسلمين لا ينفون ولكنهم ينشدون درجة أعلى من العزل عن حرب العصابات المسلحة وعن العمليات الإرهابية لكفاح منظمة التحرير الوطني. وفي إندونيسيا، أنشأت قيادة كل من حركتي نهضة العلماء والمحمدية الكبيرتين منظمات سياسية متميزة عن الحركة نفسها، وبذلك تحفظ الحركتان من التسييس التلقائي.

والعديد من أنظمة الحكم يبرر مراراً رفضه لتحررية(للبرلة) النظام بقلقها من أن "الإسلاميين سوف يستغلون النظام لمصلحتهم". ولدى أنظمة الحكم أسس حقيقية للخوف من فقدان السلطة إذا تم فتح النظام السياسي، وجميع الأنظمة تقريباً سوف تخسر الانتخابات الحرة للإسلاميين الذين سيكونون أكبر الرابحين المفردين، وخصوصاً في الانتخابات الأولى. ولكن لم يكن هناك حتى هذا التاريخ أي حالة مفردة جاء فيها الإسلاميون إلى السلطة ديمقراطياً ثم وضعوا بعد ذلك نهاية للنظام الديمقراطي. والتوجيه "رجل واحد، صوت واحد، مرة واحدة" ليس أكثر من شعار يتلاعب به المستبدون والمستغربون الذين يخافون قوة الإسلاميين عند صندوق الاقتراع.

تلاعب الدولة بالنظام الديمقراطي

في الدول الإسلامية الكبيرة التي يوجد فيها عمليات ديمقراطية، تعمل أحزاب الإسلاميين الناشطة في الجزائر، والبحرين، ومصر، وبنغلاديش، وإندونيسيا، والأردن، والكويت، ولبنان، وماليزيا، والمغرب، وباكستان، وتركيا، واليمن. وفي الوقت الذي يبدو فيه التقدم نحو اللبرلة في المنطقة مشجعاً، فإن الدولة وبشكل نموذجي منغمسة بعمق في التلاعب بالعملية السياسية كي تضر بالإسلاميين - وبالأحزاب الأخرى عادة كذلك. حتى بين الدول التي يوجد فيها انتشار للديمقراطية أكثر تقدماً، فإن الدولة تستخدم عدداً من الوسائل المشتركة لتضمن عدم وجود ميدان لعب مستو واحد حين يأتي الأمر إلى التنافس السياسي. (وبعض هذه الوسائل، من مثل تقطيع المناطق لصالح حزب سياسي في الانتخابات ليست غير معروفة تماماً في الدول الديمقراطية في الغرب كذلك). وفي الوقت الذي تلطخ فيه هذه الوسائل

بوضوح سمعة العملية الديمقراطية، فإن المرء لا يستطيع أن ينكر أن الدولة في العالم الإسلامي، مع كل نقائصها المتعددة هي أحياناً عرضة للتحدي الحاد من جماعات متطرفة أو تمارس العنف أيضاً. وقمع مثل هذه الجماعات في بعض المناسبات قد يكون مبرراً من بعض الوجوه.

وتشمل وسائل القمع المستخدمة من الدولة ما يلي:

- **تحديد الوصول إلى وسائل الإعلام:** تضع الدولة قيوداً على قدرة الأحزاب الإسلامية على الوصول إلى الجمهور العام في أثناء حملات الانتخاب (مصر، وباكستان، واليمن). وتستطيع الدولة أن تسهل شراء وسائل الإعلام من أفراد قريبين لنظام الحكم الذي يضمن عدم قيام صحافة مجرى التفكير العام بمواجهة الدولة (تركيا، ومصر). وتستطيع الدولة أن تتلاعب بتوفير ورق الجرائد لصحافة المعارضة للتشجيع على الإذعان، أو أنها تستطيع أن تتلاعب بتوزيع نقود الإعلانات الرئيسية من المؤسسات المملوكة للدولة لتجعلها لا تصل إلا إلى الصحف الصديقة أو المذعنة. وتستطيع الدولة أن توزع تراخيص التلفزة بشكل ضيق تماماً: ففي اليمن، على سبيل المثال، تسمح الدولة بدرجة كبيرة من حرية الصحافة ولكنها تسيطر بحزم تام على الوصول إلى التلفزة - وهي الأداة الأولى للتأثير على الجماهير. وبشكل مشابه يمكن أيضاً التأثير سياسياً على تراخيص الإذاعة.

- **التعاون:** تحاول أنظمة الحكم أن تحيد أو تكسب قادة الإسلاميين عن طريق عرض مواقع عليهم في الحكومة أو الإيحاء بأن باستطاعتهم تجنب التهديد من خلال التعاون. وقد استخدمت الجزائر هذا الأسلوب بفعالية مع قادة الإسلاميين المعتدلين. التعاون، طبعاً، وسيلة ديمقراطية عريقة قديمة. وهي تستطيع أن تخدم لتقوية الإجماع الديمقراطي من خلال إدخال الجميع.

- **قوانين التشهير والأمن:** تسن الدولة تشريعاً للتشهير مصمماً لمعاقبة أي شخص يقوم "بتخريب صورة الدولة ومكانتها". أو "يهاجم الإيديولوجية الوطنية" أو "يهدد الأمن الوطني" أو "يهاجم شخص الرئيس". أو "يشجع على الكراهية والانقسام في صفوف السكان". ومثل هذه الممارسات منتشرة على نطاق واسع عبر العالم الإسلامي.

- **تقطيع الدوائر الانتخابية لصالح حزب معين:** تغير الدولة حدود مناطق التصويت لتقوي دعم الدولة أو لتضعف دعم المعارضة في مناطق معينة (الكويت، الأردن).

- **تحديد الأحزاب على أسس إيديولوجية:** تستطيع الحكومة أن تمنع تأسيس أحزاب سياسية وفق خطوط دينية (تركيا، ومصر، وإندونيسيا، والجزائر). وتستطيع الحكومة كذلك أن تطلب من الأحزاب ألا تعارض إيديولوجية الدولة (الكمالية في تركيا، والمبادئ الخمسة في إندونيسيا تحت حكم سوهارتو). وفي إيران، وهي الآن دولة إسلامية يقوم مجلس معين دستورياً هو مجلس حراس النظام بسن مؤهلات أو "أهلية" المرشحين لخوض الانتخابات للمنصب، وهو مفصل ليناسب أصحاب الخط المتصلب.

- **التلاعب في الإجراءات الانتخابية:** تستطيع الدولة أن تغير الإجراءات الانتخابية لمحاباة الدولة ومرشحيها عن طريق رفع أو خفض حدود الأرقام اللازمة للأحزاب الصغيرة لتتأهل للدخول في البرلمان (تركيا، وباكستان، وإندونيسيا، من بين دول أخرى).

- **ضوابط السيطرة على المنظمات غير الحكومية:** حين يؤسس الإسلاميون منظمات غير حكومية لأغراض خيرية، وتعليمية، ومهنية فإن الدولة قد تتحرك لتؤسس ضوابط شديدة للسيطرة على

العضوية، أو على إجراءات التصويت، أو على المؤهلات اللازمة لتسجيل المنظمة غير الحكومية، وهي ضوابط تستطيع أن تخدم في إضعاف، أو تثبيط، أو استئصال مجموعات المنظمات غير الحكومية المرتبطة بالإسلاميين. في عام 1999 سنّت مصر، على سبيل المثال، تشريعاً مقيّداً تماماً في هذا الخصوص لإضعاف صوت الإسلاميين في المنظمات المهنية التي كانوا ممثلين فيها تمثيلاً قوياً.

- **توزيع هبات الدولة:** الحكومات الشاغلة للمناصب تمتلك ميزات ضخمة في توزيع هبات الدولة، وخصوصاً قرب زمن الانتخابات. وجميع الدول التي تعقد انتخابات ديمقراطية نسبياً في العالم الإسلامي تستخدم هذه الوسيلة كذلك من أجل تقوية الحزب الحاكم في مقابلة المعارضة.

- **التحرش والاعتقال:** الدولة تحتجز، أو تعتقل أو حتى تخضع للمحاكمة قادة السياسيين في تهم معينة قرب زمن الانتخابات لكي يصيروا غير مؤهلين للمشاركة في تلك الانتخابات أو محرومين من ممارسة السياسة لفترات طويلة من الزمن. (تركيا، ومصر، وإيران). وأعمال الضرب في الشوارع أو حتى الاغتيالات التي يقوم بها "أفراد غير معروفين" ضد الإسلاميين أو ضد قادة المعارضة الآخرين هي أيضاً أعمال مألوفة. وتستطيع الدولة أيضاً أن تهدد المرشحين من خلال إجراء تحقيقات في حياة السياسيين ونشاطاتهم.

ويجب أن ألاحظ أن معظم الدول التي أفردت هنا للذكر هي في الحقيقة من بين أكثر الدول ديمقراطية في العالم الإسلامي. نحن نتحدث عن تلاعب النظام السياسي من قبل أكثر الدول ديمقراطية نسبياً والتي لابد أن تكون فيها أساليب القمع أكثر دقة وأكثر اتخاذاً للشكل غير المباشر.

ولذلك، فإن تركيا بوصفها أكثر دولة إسلامية ديمقراطية، تمتلك قائمة من الوسائل السياسية لتهميش الإسلاميين هي أطول من أي دولة أخرى نظراً إلى أن الأساليب الفجة، وهي شائعة لدرجة الابتذال في معظم بقية العالم الإسلامي هي أساليب أقل قبولاً هنا إلى حد بعيد.

بناء الائتلاف الإسلامي

تعاون الإسلاميين مع القوى السياسية الأخرى هو تقريباً نتيجة لا مناص منها - ومرغوب فيها - للحياة داخل نظام برلماني. ومثل هذه الائتلافات تضعف القساوة الإيديولوجية داخل الحركات وتجبرها على التحرك نحو ذرائعية أكبر.

وقدرة الأحزاب الإسلامية على العمل مع الأحزاب الأخرى هي أضمن علامة على اعتدال الموقف الإيديولوجي وعلى تسامح أكبر مع الحقيقة الواقعة من الآراء الاجتماعية المتنوعة. ونحن نرى بناء ائتلاف جاد في الكويت، والأردن، ومصر، وبنغلاديش، وتركيا، والجزائر، والسودان، وباكستان.

الإسلاميون ودور الدولة في السوق الحرة

يجمع الإسلاميون بين النقيضين في موقفهم من دور الدولة في الاقتصاد - هناك تباين بين النظرية والتطبيق. فمن جهة، يساند الإسلام السياسي مفهوم الاقتصاد الليبرالي مساندة واسعة. وتتصور النظرية الإسلامية التقليدية دور الدولة بوصفه دوراً محدوداً لتسهيل حسن الأحوال للأسواق وللتجار أكثر مما هو للسيطرة عليها. وقد اعترض الإسلاميون دائماً اعتراضاً قوياً على الاشتراكية والشيوعية، لا على أساس إلحاد الشيوعية أو ميل الاشتراكية إلى العلمانية وحسب، بل على إصرارها على

السيطرة القاسية على المجتمع وعلى الأسواق الحرة كذلك. فالدولة الإسلامية من حيث المبدأ تساند بقوة الاقتصاد الليبرالي والاستقلال الذاتي للأفراد ليعملوا بحرية داخلها طالما أنهم لا يضرون بالرفاهية العامة للمجتمع. ولم يسبق أن كان لدى الإسلام مشكلات مع فكرة أن الثروة موزعة توزيعاً غير متساو، طالما كانت مبادئ العدالة الاجتماعية مرعية.

أما في الواقع، فإن الظروف الحالية للدول الإسلامية والمجتمعات الإسلامية تضع ضغوطاً على الإسلاميين ليتبنوا سياسات اقتصادية اقرب إلى مركزية الدولة. فالإسلاميون، أولاً، حذرون باستمرار من اللبرلة الاقتصادية إذا كانت تفتح المجتمع الإسلامي للضرر من المنافسة الخارجية القوية من خلال قوى العولمة. وهذه الآراء تعكس نوعاً من القومية الاقتصادية. وطوال نصف القرن الماضي زحفت مفاهيم يسارية معينة كانت قد ارتبطت بالاشتراكية الدولية إلى لغة بعض المفكرين الإسلاميين، من أمثال الإيراني علي شريعتي(*) الذي رأى الغرب بوصفه مستديماً لعملية طويلة من الاستغلال الاقتصادي والسياسي كذلك للعالم الإسلامي. وهذه الأفكار تتداخل مع بلاغة الإسلاميين ضد الغارات الواسعة من الاستعمار الجديد من الغرب على المستوى الثقافي.

وثانياً، فإن الفكر الإسلامي يضع أسبقية عالية على العدالة الاجتماعية، وهي عدالة إن أخذت بالتعابير المعاصرة فإنها تتضمن مشاركة الدولة في تأسس نوع معين من النظام الاقتصادي "العادل" - كيفما تم تفسيره. وقد ناقش الإسلاميون في العقود الحديثة مفاهيم "الاقتصاد

(*) علي شريعتي (1933-1977) مفكر إيراني نال دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون في فرنسا في عام 1964 ودرّس في الجامعات الإيرانية ثم سجن ثم هاجر واغتيل. له مؤلفات عديدة.

الإسـلامي" وهو إبداع مـعـاصـر بالكامل. مـا هو الاقـتـصـاد الإسـلامي؟ في الأساس يركز على المسألة التقليدية وهـي "من يكسب؟ مـاذا؟ ومتى؟ وكيف؟" وبالنسبة إلى الإسلاميين، فإن الاقتصاد الإسلامي ليس وصفياً ولكنه آمر، يدعو إلى بعد أخلاقي معين للعدالة في عملية التوزيع. "العدالة" لا تعادل المساواة – الإسلام يقر على الفور الاختلاف الاجتماعي في الثروة والموقع – ولكنه يضع الأسبقية للاهتمام بالرفاهية العامة للمجتمع أكثر من المفهوم التجريدي "حالة الاقتصاد" أو الحرية الاقتصادية الفردية للفرد. وتشير الكتابات الإسلامية إلى الإسلام في الغالب بوصفه "الطريق الثالث" بين الرأسمالية والشيوعية. وبدل الإشارة إلى نظام اقتصادي من نوع جديد بالكامل، فإن هذا المنهج يخاطب مكوِّن العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الذي يقترح تدخلاً للدولة في السياسة الاقتصادية أكبر من توجه "دعه يعمل" في الفكر الإسلامي التقليدي، في حين يتجنب في الوقت نفسه تأميم الاقتصاد.

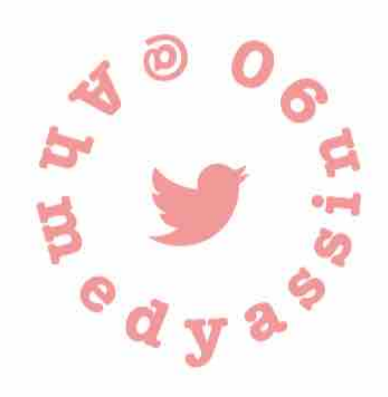
وتختلف الممارسة أيضاً. فإيران كانت مع مركزية الدولة بشكل كثيف يجعلها أكثر يسارية من جميع حركات الإسلام. والشعبية جزء رئيسي من سياساتها كذلك. أما في السودان فقد استخدم نظام الحكم اقتصاداً محافظاً ورفض قوى السوق في تشكيل سياسات الدولة. والإسلاميون في السلطة وفي خارج السلطة على حد سواء يظهرون تردداً مميزاً في تبني السياسات الصارمة والإعانات المالية المتناقصة التي ستضع الصعوبات على أفقر القطاعات في المجتمع، حتى وهي في مصلحة الإصلاح الاقتصادي. لقد عارض الإسلاميون الإجراءات الصارمة لصندوق النقد الدولي في الجزائر، والأردن، ومصر، وباكستان وتجنبوا تخفيض الميزانية والرواتب في تركيا، على سبيل المثال. والمشكلة هي تدخل أجنبي (غربي) في الاقتصاد المحلي بقدر ما هي صرامة. ولكن موقع الإسلاميين يتطور بوضوح حين ينمون ليصيروا أكثر فهماً للتعقيدات بشأن القضايا الاقتصادية القومية والدولية. وفهمي لهذا الأمر

هو أن السياسات الإسلامية سوف تتحرك نحو شعبية اقتصادية، وهي شعبية تقوي مشاركة الدولة في الاقتصاد أكثر مما تضعفها.

خلاصة

الإسلاميون حديثو عهد بالنسبة إلى الديمقراطية، والانتخابات، والحكم، وصناعة السياسة، مثلما هو الحال مع معظم العالم الإسلامي. ويبين تفكيرهم السابق تطوراً على مدى العقود العديدة الماضية ومن المحتمل أن يتطوروا أكثر مع اكتسابهم للخبرة. وفي المجال الاجتماعي، سيبقى الإسلاميون محافظين ومعوِّقين أحياناً في القضايا ذات الصلة بالأخلاق العامة وبدور النساء في المجتمع، ولكن النساء يلعبن أدواراً أكبر بشكل متزايد داخل الحركات الإسلامية تحت أنظمة ديمقراطية أو شبه ديمقراطية من مثل تركيا أو مصر.

سيكون الإسلاميون وهم خارج السلطة مساندين أقوياء لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان - قوى رئيسية لليبرالية السياسية. وسيواجه الإسلاميون وهم في السلطة المأزق نفسه الذي تواجهه كل الأحزاب السياسية الأخرى وهو إغراء التمسك بالسلطة لأطول مدة ممكنة. وفي الدول التي تملك عمليات ديمقراطية محددة تحديداً جيداً، سيكون من المحتمل أن يتلاءم الإسلاميون مع المعايير الموجودة. وفي الدول التي تعاني من تقاليد ومعايير ديمقراطية مهزوزة، لن يكون الإسلاميون أكثر من معظم الأحزاب الأخرى ولا أقل منهم في كونهم موثوقين بصفتهم حراساً للعملية الديمقراطية. المهم هو أنه يجب على الإسلاميين أن يشاركوا ويساهموا في التنشئة الاجتماعية المتنامية لكل المجتمعات الإسلامية ومجتمعات العالم الثالث في الممارسة الديمقراطية. ويجب ألا ينظر إليهم بوصفهم يمثلون نظاماً مختلفاً من المشكلات برغم أن غاياتهم قد تمثل تحديات للمجتمع، مثلما تمثل تماماً غايات العديد من الأحزاب الأخرى كذلك.


@Ahmedyassin90



الإسلامية والغرب

هنتنغتون وصراع الحضارات

تعبير "صراع الحضارات" الذي صاغه في مطالع التسعينيات من 1990 الأستاذ الدكتور صامويل هنتنغتون من جامعة هارفارد، اكتسب حياة خاصة به، وصار تعبيراً قصيراً يلخص القضايا التي تخص الإسلام والغرب. ونحن معرضون لتلقي صور ونصوص من العالم الإسلامي تحمل رسالة معادية للغرب، ومعادية لأمريكا على وجه الخصوص. إلى أي حد تتخلل معاداة الغرب فكر الإسلاميين؟ ولماذا؟

كتابات صامويل هنتنغتون عن "صراع الحضارات" تحدد الثقافة أو الحضارة بوصفها مصدراً رئيسياً مهماً للاحتكاك الدولي في المستقبل في القرن القادم. والعيب الرئيسي في ملاحظاته العديدة العميقة التفكير هو أنه يدمج أداة النزاع مع مصدر النزاع. فجميع المجتمعات تفضل أن تتسامى بنزاعاتها وتشرفها من خلال التبرير على أعلى مستوى من القضية الأخلاقية. ولهذا، فإن قلة فقط هي التي ستذهب إلى الحرب باسم الاستيلاء على أرض، أو تدمير منافس، أو الانتقام المنهك، أو كسب الهيمنة الجيوسياسية، أو الاستيلاء على ممتلكات اقتصادية. وبدلاً عن ذلك، فإن

الحرب تشن باسم القيم المسيحية، أو ثورة الطبقة العاملة (البروليتاريا)، أو العرق المتسيد، أو الحرب من أجل إنهاء كل الحروب، أو العالم الحر، أو قوى التاريخ، أو إعلان تقرير المصير، أو كائناً ما كان. إن الراية المرفوعة ليست في الحقيقة هي السبب الفعلي للنزاع، إن النزاع ينبع بالأحرى من قضايا محسوسة بالفعل، ومن مظالم أكثر قابلية للحل من المفاهيم السامية المجردة عن "صراعات الحضارات".

إن التماس الملجأ في التفسيرات الأولية مثل "صراعات الحضارات"، و "الإسلام في مقابل الغرب، " و "هم يكرهون قيمنا" هو في أحد معانيه أن نتخلى عن المسؤولية، وأن نتلوى في قبضة القوى المجردة الكاسحة على ما يبدو. إنه عذر مريح للتخلي عن المسؤولية نظراً إلى أنه لا يوجد أي شيء في الحقيقة يستطيع أي شخص أن يعمله فعلاً حيال قوى على هذا الشكل الكوني، وبهذا فهم يعفون الولايات المتحدة من أي حاجة إلى فحص الذات عن مسؤولياتنا الخاصة. ويتطلب فهم مصادر النزاع والتعامل معه فحص القضايا الحقيقية، المحسوسة، الراسخة، القابلة للعمل، ومن جملتها المواريث النفسية. وفي أي مناقشة لموضوع "الإسلام في مقابل الغرب" فإن مظالم الغرب سوف تشمل قضايا من مثل الإرهاب، وتكاثر أسلحة الدمار الشامل، وأمن إسرائيل، والزيت، وعدم الاستقرار الإستراتيجي. ومن الجانب الإسلامي سوف تشمل القضايا المألوفة عن الاستعمار الغربي، وعن نظام عالمي قائم على الهيمنة التي تسيطر عليها أمريكا، وعن التدخلية الغربية، ولا مبالاة الولايات المتحدة نحو الديمقراطية في العالم العربي، ومساندة الولايات المتحدة لإسرائيل بلا تمييز. وبهذا الشكل يمكن للمفهوم المؤدلج عن "الإسلام في مقابل الغرب" ، ويجب له، أن يتحول إلى هذه الأجزاء المكوِّنة الحقيقية التي هي في الوقت نفسه قابلة للفهم وقابلة للتدبير معاً. وإلى ذلك الوقت سيبقى الإسلام السياسي هو الوسيلة البارزة، وليس السبب البارز، لهذه المظالم عند الجانبين معاً والتي أسهم فيها الغرب.

دعونا في هذا الفصل نفحص بعض القضايا المحسوسة وطبيعة الاحتكاك بين العالم الإسلامي والغرب وهو الاحتكاك الذي لا ينبغي له بكل بساطة أن ينجرف إلى "نزاع بين الحضارات".

المصادر اللاهوتية للنزاع مع الغرب

الإسلام، من بين أديان العالم، هو دين رائع في بابه تماماً في تأسيسه الواعي القائم على دينين سابقين له هما: اليهودية، والمسيحية. والمسيحية، طبعاً، تقبل العهد (العبري) القديم وأنبياءه الأول الذين دعوا أولاً إلى التوحيد. ولكن المسيحية استأصلت معظم القانون الديني اليهودي وأعادت ترتيب الدين جذرياً بجعله مستنداً إلى شخص المسيح (عليه السلام) بوصفه ابن الله بالمعنى الحرفي للكلمة وإلى رسالته من الحب والتسامح. والإسلام يقبل أيضاً أنبياء العهد القديم بوصفهم عنصراً جوهرياً في وحي الله التدريجي لرسالته إلى البشرية على طول الزمان. وفي الوقت نفسه يشترك الإسلام مع المسيحية في النقد الأساسي للدين اليهودي وأن اليهود أساؤوا فهم الرسالة بكونها تتعلق بأنفسهم فقط بوصفهم شعب الله المختار. وبشكل مشابه يقبل الإسلام الميلاد من عذراء ويجل مريم بصفتها أم المسيح والرسالة الأساسية للمسيح بوصفه نبياً عظيماً تلقى وحي الله وعمم الوحي السابق الذي نزل على أنبياء اليهود، وشدد على عناصر جديدة من الحب، ووجه الرسالة إلى كل البشرية. ولكن المسيحيين ضلوا عن الحق، في الرأي الإسلامي، فقط في قبولهم المسيح بصفته ابن الله حرفياً، أو بصفته الله نفسه، بدلاً من قبوله نبياً إنسانا عظيماً مثلما كان. وبالنسبة إلى المسلمين فإن الله تعالى (لم يلد ولم يولد) وهكذا فإن العبادة المباشرة للمسيح نفسه والتطور المعقد للتثليث تضل بشكل فاجع عن مفهوم التوحيد الصارم.

ولكيلا يجد بعض المسيحيين المعاصرين إصرار المسلمين على الطبيعة البشرية الصارمة للمسيح كلاماً كفرياً، دعونا نستذكر أن مثل هذا الرأي عن المسيح كان منتشراً عن نطاق واسع بين أعداد كبيرة من المسيحيين أنفسهم في الشرق الأدنى لعدة قرون قبل ولادة الإسلام. وقد احتدم النقاش داخل المسيحية لعدة مئات من السنين بخصوص الطبيعة الحقيقية للمسيح، وأدى إلى عدد من المجالس الكنسية التي حاولت أن تؤسس موقفاً لاهوتياً صلباً عن الرأي التثليثي في المسيح، وتنسج خطاً دقيقاً من الحل الوسط السياسي واللاهوتي بين المدارس الفكرية المختلفة عبر الإمبراطورية الرومانية. وفي الحقيقة، إن الرأي الإسلامي عن عدم ألوهية المسيح يوازي بشكل قوى الآراء التي انتهت روما مبكراً إلى التنديد بها بوصفها بدعة الطبيعة الواحدة - وهي آراء استمرت مع ذلك عبر أجزاء كبيرة من الشرق الأدنى حتى ولادة الإسلام تماماً. [1] وفي الحقيقة، فإن وجود هذه الآراء المسيحية اللاهوتية عن عدم ألوهية المسيح يساعد مساعدة مؤثرة في شرح الجاهزية اللاهوتية لكثيرين جداً من الشرق الأوسط لقبول الرؤية الإسلامية عن المسيح في القرن السابع الميلاد عندما ظهر الإسلام ديناً.

ولكن الإسلام يوضح بجلاء أن النبي محمداً ﷺ مثّل، في نهاية سلسلة طويلة من أنبياء الله، وحيَ الله الأخير، وتركيبه والتعبير عنه المحكم الكامل، وخاتماً على العملية التاريخية للوحي. فيما عدا ذلك، فإن "مشكلات" الإسلام مع اليهودية أو المسيحية في التعابير اللاهوتية هي في الحقيقة مشكلات محدودة بشكل يلفت الأنظار. ومن حيث المبدأ فإن مشكلات الإسلام مع الدينين السابقين أقل من مشكلات كل من هذه الدينين مع الآخر أو مع الإسلام.

ويحمل المسلمون فعلاً تذمراً باقياً حول الرفض الأول الذي واجهت به المجتمعات اليهودية في مكة وفي المدينة النبي ﷺ عندما أريق الدم، إضافة إلى أن هناك لغة سلبية في القرآن الكريم عن اليهود في هذا السياق. ويقتبس بعض الأصوليين هذا دليلاً يشير إلى العداوة الدائمة لليهود، ولكن كل علماء أصول الدين المعاصرين من المسلمين تقريباً ينصّون على أن هذه اللغة كانت موجهة إلى قضية معينة في زمن معين ولم يكن المقصود منها أن تشكل نقداً لليهود من حيث هم شعب طوال كل الزمان. وبصرف النظر عن هذه الحوادث المبكرة، فإن علاقة المسلمين مع اليهود كانت تتصف بدرجة من التسامح والقبول أعلى بكثير جداً من أي درجة واجهها اليهود سابقاً في الغرب. ومن سوء الطالع أن أي احتكاكات كامنة مع اليهود أعيد إشعالها، وأعيد تمثيلها، وتشديدها بعد 1400 سنة تلت من جراء العداوة المعاصرة بين دولة إسرائيل الحديثة وبين العالم الإسلامي.

وتجد الحركات الأصولية المسيحية واليهودية لديها مشكلات مشابهة في الوصول إلى المهاودة في حل وسط لاهوتي مع الأديان الأخرى إذا كانت تعتقد أن الحل الوسط المهاود غير مقبول لاهوتياً. وبالنسبة إلى العديدين من المسيحيين، فإن عدداً من هذه الاختلافات اللاهوتية نفسها تشكل بالضبط الشروط المسبقة الضرورية للخلاص، أي، الاعتقاد في المسيح أنه حرفياً ابن الله وأنه الله ذاته. فالكنائس الكاثوليكية والكنائس اللوثرية، على سبيل المثال، اعترفتا كلاهما بمشكلات خطيرة، حتى داخل روح المجامع المسكونية، في قبول الأديان الأخرى بوصفها طرقاً صحيحة مساوية إلى الخلاص. وعلى سبيل المثال، فإن القائد المسيحي الإنجيلي فرانلكين غراهام، ابن بللي غراهام، صرح في تشرين ثاني/ نوفمبر 2001 أن "إله الإسلام ليس هو الإله نفسه. وهو ليس ابن الله في الدين المسيحي أو الدين اليهودي - المسيحي. إنه إله مختلف وأنا أعتقد أنه دين شرير وأثيم".[2]

وباختصار، هناك اختلافات لاهوتية مهمة بين الإسلام، وبين اليهودية، وبين المسيحية. ولكن المهم، على كل حال، هو الكيفية التي تصرفت وفقاً لها المجتمعات والقيادات فعلياً بناء على هذه المعتقدات، ولماذا؟ وللمفارقة الساخرة، فقد يكون المجال السياسي بالضبط هو المجال الذي قد يكون فيه الدين قادراً على أن يتصرف نحو الأديان الأخرى بشكل أكثر مرونة من تصرفه في المجال اللاهوتي، وذلك نظراً إلى أن الأتباع في السياسة مهتمون بالنتائج السياسية الذرائعية وليس بمجرد تبرير اللاهوت.

كيف يستخدم القادة الاختلافات اللاهوتية

الاختلافات اللاهوتية بين الإسلام، وبين اليهودية والمسيحية، هي إذاً، عندما تتطابق مع الاحتكاكات والنزاعات غير الدينية الأخرى، تكون مهمة فقط بالقدر الذي يريده لها أتباع الديانات أن تكون طبقاً لغاياتهم السياسية. وإلا فإن اللاهوت فيما عدا ذلك ليس هو المصدر الكبير للمشكلة بين العالم الإسلامي وبين الغرب. هذا ليس حول عيسى المسيح عليه السلام والنبي محمد صلى الله عليه وسلم قطعياً. العقيدة الدينية نفسها نادراً ما كانت المصدر الرئيسي للنزاعات المجتمعية التي تصل فيها الاحتكاكات الفعلية المحسوسة إلى أن تكتسي بالتعابير الدينية.

نحن على اطلاع على الحروب الصليبية للاستيلاء على القدس من المسلمين (وقتل اليهود ونبذ الإمبراطورية المسيحية الشرقية الأرثوذكسية في الطريق). ونحن نعرف إخضاع الإمبراطورية العثمانية للمسيحيين في الشرق الأدنى وفي البلقان. إن المواجهة الجيوسياسية بين الدينيين في مدة 1500 سنة الأخيرة كانت متكررة وكانت دموية في الأغلب. ولكن يجب أن نتذكر أن الحروب الدينية بين المسيحيين داخل الغرب نفسه كانت أكثر

شيوعاً مما كان بين الدينين. وقلة من المؤرخين يمكنهم أن يقترحوا أن الاختلافات اللاهوتية بالدرجة الأولى هي التي كانت قد أجبرت فعلاً الإمارات المتعددة في أوروبا أن يقاتل بعضها بعضاً بوحشية في أثناء حرب الثلاثين سنة(*)، على سبيل المثال. لقد وجدت للحرب أسباب أعمق إلى حد بعيد: التنافس في المجال السياسي والمجال الاقتصادي، والحاجة إلى الحكام لضبط الإيديولوجية الدينية بوصفها مصدراً للسلطة، والمنافسات على السلطة بين الشخصيات، والتوسع الاستعماري، وهكذا دواليك - وجميع هذه الأسباب التمست أدوات إيديولوجية. لقد كان تحول الشخص ليكون بروتستانتياً، حتى بالاسم، فعلَ تمرد ضد دولة كاثوليكية، وكانت البروتستانتية إيديولوجية جذابة للتعبير عن مظالم خطيرة مع الدولة الكاثوليكية.

ولكل ما تقدم يجب علينا ألا نعلق، إلا تعليقاً محدوداً، على الاختلافات اللاهوتية بوصفها مصدراً للنزاع بين الشرق والغرب. وما هو أكبر أهمية هو أن ننظر إلى الميراث النفسي اليوم للعديد من قرون الحرب بين العالمين الإسلامي والمسيحي. ولكيلا نفرد هذه التوترات بوصفها محددة بالشرق الأوسط، دعونا نستذكر أن الغرب نفسه لا يكاد الآن إلا بشق الأنفس يتغلب على تركة 1500 سنة من الحرب المستمرة بين الشعوب الأوروبية المختلفة كذلك. والنزاع - العسكري، والإيديولوجي، والنفسي - بين العالم الشرقي الأرثوذكسي وبين العالم الغربي الكاثوليكي والبروتستانتي ما يزال نزاعاً لم يَخِفَّ ليصل إلى مستوى التعايش المريح. في عام 2001 رفض البطريرك

(*) حرب الثلاثين سنة (1618- 48) حرب أوروبية عامة كان الصراع الرئيسي فيها بين الأمراء الألمان البروتستانت وحلفاؤهم وبين الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وانتهت بتسوية عامة عرفت باسم سلام ويستفاليا مالت بعدها أوروبا إلى التسامح الديني وإنهاء الحروب الدينية.

الأرثوذكسي اليوناني في أثينا أن يتناول طعام الغداء مع بابا الفاتيكان الزائر جون بول الثاني، قائلاً إنه كان "سابقاً لأوانه" في العملية الطويلة لجبر الصدوع التاريخية العميقة بين المسيحية الشرقية والغربية.

القرب يولد النزاع والازدراء

عندما تنطلق متجهاً إلى الجنوب أو إلى الشرق من أوروبة، فإن أول مكان تواجهه بالضبط هو العالم الإسلامي، وهو أقرب ميدان مباشر للمواجهة المحتملة بين "حضارات" العالم. وقبل أن تبدأ الهيمنة الإمبراطورية والاستعمار بالانحسار، كان العالم النامي بأكمله قد سقط تحت الهيمنة الأوروبية، ولكن أقرب المناطق إلى أوروبا كانت هي التي واجهت أكثر التأثير الإمبراطوري والاستعماري تكراراً وشدة. (وكانت الهند وجنوب إفريقية استثناءين رئيسيين إذا أخذنا الوجود الأوروبي الشديد فيهما). وامتدت الهيمنة الغربية السياسية عملياً إلى كل مكان، ولكن هيمنة الغرب السياسية، والثقافية، والإيديولوجية فرضت تحديات على بنى الدولة الإسلامية والفلسفات السياسية فيها أكثر مما فرضته على معظم المناطق الأخرى. ومثّل الإسلام في الحقيقة البنية المؤسسية البديلة الوحيدة، والمتماسكة، والدولية في العبارات النظرية، والقانونية، والعملية للنموذج الأوروبي. ولم تقدم آسيا الشرقية، ولا الهند، ولا إفريقية جملة من النماذج الحضارية البديلة التي تبقى طويلاً بمثل هذا الشمول حقاً، ومن هنا كان هناك "صدام ثقافي" أقل عنفاً.

ومن المفارقة الساخرة، أن نجاح الإسلام الثقافي والمؤسسي نفسه على مر القرون هو الذي يسهم بمقاومته الشديدة "لنظام حضاري" بديل. إن تركة ذلك الصدام على ما يبدو ما تزال تعبر عن استياء يفوق ما يوجد منه

في مثل هذه الثقافات التاريخية القوية كالصين أو الهند التي كانت النماذج المحلية الأهلية فيها أقل نجاحاً بصفتها منافسة للحداثة واستسلمت عاجلاً. وفي الواقع، ما يزال من الصعب في العهد المعاصر، تحديد ثقافة غير غربية تمتلك مثل فلسفة الدين الشاملة والمتناسقة، والحكم، والقانون، والمجتمع التي يمتلكها العالم الإسلامي - عبر الحدود الدولية لمسافة تزيد عن عشرة آلاف ميل. ولذلك فإن الإسلام السياسي يستمد أعظم قوته من سعيه إلى أن يمثل تماماً مثل هذا البديل الثقافي التقليدي للحكم وللمجتمع ليكون بديلاً للنموذج الغربي السائد.

الرأي الجهادي في الغرب

أشد قسم من أقسام الطيف الإسلامي تطرفاً من الناحية الإيديولوجية هو الاتجاه الجهادي، وهو اتجاه لا يشكل طائفة منفصلة من الإسلام، وإنما هو تفسير راديكالي له. وكلمة جهاد قد تكون مألوفة، ولكن ما ليس مألوفاً على هذا النحو هو التمييز بين الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر: فالجهاد الأكبر هو الجهاد المستمر مع النفس ضد نزغات الشر التي يجب أن تقهر ليعيش المسلم حياة تقية، في حين يمثل الجهاد الأصغر الدفاع عن المجتمع المسلم ضد غير المسلمين أو الحرب الخارجية ضد الكفر تحت ظروف متنوعة. وصار تعبير الجهاد في التاريخ الإسلامي لاحقاً يستخدم استخداماً أكثر تهاوناً ليعني أي حرب مع غير المسلمين، ولكن هذا ليس هو معناه الديني اللاهوتي، وهو استخدام يماثل استخدام الغرب بالضبط أحياناً لتعبير "صليبي"في الحرب، الذي ليس دائماً في معناه الديني اللاهوتي.

والإيديولوجية الجهادية الحديثة تعيد تفسير مفهوم الجهاد ضد الكفر، بوصفه مركزياً، أو جوهرياً في ا لحقيقة، لممارسة الإسلام. وتنشد هذه الإيديولوجية إعادة تأسيس أمة موحدة وتعتقد أن تقسيم الأمة إلى دول

قوميـة محلية يتعارض تعارضاً مباشراً مع قصد الإسلام، وهو بالتالي تقسيم غير مشروع. وتندد هذه الإيديولوجية تنديداً مقذعاً باللامشروعية الإسلامية لمعظم أنظمة الحكم بسبب سوء الحكم، والاضطهاد، والفساد، والتوافق مع الكفر على المستوى ا لعالمي.

وترى الإسلامية الجهادية أن الصراع بين الإسلام والغرب صراع لا سبيل إلى التسامح فيه. ونجد هنا احتضاناً أصيلاً لمفهوم "صدام الحضارات" .فالإسلامية الجهادية ترفض كل الجهود الرامية إلى الوصول إلى الحل الوسط والمصالحة لكونها ليست أكثر من محاولات للتسويات، ولتقسيم الإسلام، ولإضعافه. ويمثل هذا الرأي بقوة وباختصار مولانا مسعود محمد أزهر، رجل الدين الباكستاني الذي كان نشيطاً لمدة طويلة نيابة عن الجهاد في كشمير بوصفه واحداً من رؤساء جماعات حرب العصابات العسكرية المعروفة باسم جيش محمد ﷺ. وإن مناقشته الطويلة، والشاملة، والمتماسكة تعكس مثل الصورة في المرآة اهتمامات الغرب وقلقه بشأن الإسلام الراديكالي. وأنا أوجز لغته ومناقشته كما يلي:

> *إن الغرب معاد للإسلام عداء لدوداً على أسس دينية لاهوتية وعلى أسس من القوة في الوقت نفسه، وذلك ببساطة لأن المسلمين هم آخر مجموعة تقف ضد الهيمنة الغربية على العالم. وهؤلاء الغربيون الكفار مصممون على استئصال الإسلام بوصفه قوة، وذلك عن طريق الهيمنة الغربية الكاملة. وقد قرروا أن "الأصولية" هي العدو لهيمنة الغرب وللقوة الكوكبية.*
>
> *والأصولية بالنسبة إلى الغرب لا تعني أكثر أو أقل من مزيج الإسلام مع القوة.*
>
> *ولا نستطيع القول إن الإسلام وحده "يهدد الغرب" وذلك نظراً إلى أن الغرب يقبل بِسَعادة، على سبيل المثال، صيغة الإسلام المتشدد الذي يكون في الوقت نفسه ضعيفاً وغير سياسي، مثلما هو مطبق*

في المملكة العربية السعودية، وهو معروف على الأغلب باسم "الإسلام الأمريكي". والقوة وحدها في العالم الإسلامي لا تقلق الغرب بشكل مفرط لأن الغرب سيتعامل مع منظمة تحرير فلسطين العلمانية بصفتها حقيقة واقعة. ولكن الغرب، حالما تمتزج القوة مع الإسلام، يدرك العدو تلقائياً ويبذل كل الجهود لسحقه.إن تدمير الأصولية هو تدمير القوة الإسلامية.

إن امتلاك القوة التزام إسلامي. ولكن العديد من الحكام المسلمين يلتحقون بسهولة مع الغرب في التنديد "بالأصولية" وذلك لأنهم هم أنفسهم يخشون هذه القوة. وتبذل الجهود أحياناً لجلب الإسلام إلى النظام السياسي من أجل استئصال عنصر الجهاد في اعتقادهم، وبهذا يجعلون الإسلام عاجزاً، غير مؤذ وراضياً بأن يشارك في مجرد حوار برلماني عن القضايا الاجتماعية. وإذا افتقدت أنظمة الحكم الإرادة والقوة لسحق أعداء الإسلام، ويجب عليها، على الأقل، أن تتنحى جانباً وتسهل المهمة لأولئك الذين سيفعلون.

وبهذا الشكل فإن الغرب مشارك في حملة كبيرة لإضعاف المسلمين وتقسيمهم. "والغرض من هذه الدعاية هو أن يقنعوا المسلمين بأن المسلمين الأصوليين هم جماعة مختلفة من المسلمين وأن تدميرهم صار ضرورة". والحرب الأهلية بين المسلمين هي الطريقة المفضلة.

ولكن "الأصوليين" ليسوا تصوراً جديداً. "ما هي التغييرات التي وقعت فيما يتعلق بالأسباب التي من أجلها تجري تسمية بعض المسلمين بالأصوليين؟ هل اخترع هؤلاء المسلمون معتقداً جديداً؟ هل أضافوا عرفاً جديداً؟ الأصوليون ينشدون إعادة تأسيس الالتزام الأصلي بالجهاد على المسلمين ليستعيدوا القوة الإسلامية. ولكن الإستراتيجية الغربية الرئيسية هي تحويل الإسلام إلى مجرد ممارسة للشعائر والعرف، إسلامٍ خلوٍ من المضمون السياسي. والإسلام "الليبرالي" يمتلك الأثر نفسه، وهو قطع حيوية الإسلام وجعله غير مؤذ وبلا معنى، ولا يبقى بعد الآن تهديداً للغرب. فالمصالحة، والتحديث، والتفسيرات الجديدة للإسلام هي كلها مصممة لتدمير طبيعة الإسلام وقوته.[3]

هذه المناقشة الشاملة لا تأتي بأي هوادة. وفي الحقيقة، وحسب تفسير مولانا أزهر فإن مناقشاتي الخاصة في هذا الكتاب تشكل على نحو دقيق جزءاً من تلك الممارسة الغربية لخصي الإسلام، وتحديثه، واحتضان عناصره "المعتدلة" وتدجينه، وجعله بذلك في نهاية المطاف متوافقاً مع السياسات الغربية ومُسلِساً لها القياد. وهذه المدرسة ترحب بالكتب المشابهة لكتاب هنتنغتون صدام الحضارات وذلك نظراً إلى أن هنتنغتون أيضاً يعظ بعدم توافق هاتين الحضارتين وبالصدام المحتمل بينهما، ولكن هذه المدرسة ترحب بكتاب هنتنغتون في صيغة شديدة التبسيط لمناقشته، وهي مناقشة أكثر تعقيداً وأكثر دقة في التفريق في المعنى.

هذه المناقشة التي تميل إلى الإطلاق قاسية في صراحتها. فليس هناك "سوء تفاهم" أو "تحامل" أو غياب للحوار، فنحن نتحدث عن مجابهة مطلقة بين قوى متنافسة. فمن وجهة نظر واحدة يكون منطق أزهر مقنعاً داخلياً ويعكس حقائق كما هي مرئية على الأرض من كثيرين من الراديكاليين المسلمين. ومن الواضح أن هذا الرأي الجهادي ليس مفتوحاً للمهاودة بالحل الوسط أو التطوير. والقوة الغربية تهديد له ولا تستطيع أن تكون غير ذلك حسب التعريف. والغرب يوافق على هذا الرأي بالفعل.

ومن حسن الحظ أن معظم المسلمين لا يقبلون معظم هذه المناقشة، على الرغم من أن بعضها يكون جذاباً من حين إلى آخر في ما يظهر أنه شرح للأسباب التي تجعل السياسات الغربية موجهة إلى هذا الحد من الإلحاح ضد كل دول الإسلاميين والقادة الإسلاميين. ومعظم المسلمين يرون من دون تدبر أن حرب الرئيس بوش ضد الإرهاب، هي في الحاصل الصافي للأمر، حرب ضد الإسلام في الحقيقة. وجميع المسلمين تقريباً يوافقون على الاعتقاد أن القوة الإسلامية غاية مشروعة ومجدية، ولكن

معظمهم لا يعتقد أن عليها أن تكون في مسار تصادمي مع الغرب. ولكن طالما رؤيت القوة الغربية مهيمنة على العالم الإسلامي، فإن منطق هذه المناقشة سيضرب على أوتار متتعاطفة.

مشكلة إنشاء إسرائيل

من المستحيل أن نناقش العلاقات بين العالم الإسلامي وبين الغرب من دون فحص أثر إنشاء دولة إسرائيل على العرب، وعلى العالم الإسلامي بصورة مجملة. وأنا اعترف اعترافاً كاملاً بالحساسية السياسية للموضوع وبأن أي مناقشة لحقيقة إسرائيل ينظر إليها، بالنسبة إلى بعضهم، بوصفها مجادلة ماكرة دقيقة ضد وجود إسرائيل. وذلك في الحقيقة ليس مقصدي، فأنا أعتقد اعتقاداً عميقاً أن طلب الوطن حق أساسي لكل الشعوب. غير أننا مع ذلك لا يجب أن نمنع من تحليل الأثر الضخم الذي تركه إنشاء إسرائيل - وهو موضوع يخضع لنقاش واسع حتى في إسرائيل نفسها.

إن إنشاء دولة إسرائيل ودورها هو القضية المفردة المشحونة أكثر من كل القضايا شحناً عاطفياً، والقضية التي يجري فيها التنافس تنافساً عنيفاً بين الشرق والغرب. والمشايعون في كلا الجانبين هم في الغالب متطرفون ولا يتهاودون بحل وسط، ومنقطعون إلى جعل كل قضية تتصل بالموضوع صبغة اختبار يختبرون بها التزام كل شخص آخر إما لقضية العرب أو لقضية الإسرائيليين. ويسري الجدل سرياناً محزناً في السياسة، ووسائل الإعلام، والأوساط العلمية الجامعية، وفي الحكومة كذلك. والحقيقة الواقعة الأساسية هي أن تأسيس دولة إسرائيل يمثل سابقة تاريخية فوق العادة - وهي حدث مذهل ويلفت الأنظار في تاريخ العالم الحديث. فلم يحدث من قبل في الأزمنة الحديثة أن قام الأوروبيون (الأوروبيون اليهود) عن وعي بخلق إيديولوجية، ثم إنشاء مستعمرة دائمة، وأخيراً إنشاء دولة

مستقلة على الطراز الغربي على أرض كانت مأهولة بشعب غير أوروبي في الأصل. (وحالات جنوب إفريقية ونصف الكرة الأرضية الغربي تعود إلى عدة مئات من السنين قبل ذلك - وهي حالات لها عواقب خطيرة مستمرة ما تزال موجودة إلى اليوم).

وهكذا بالنسبة إلى المسلمين كانت الحالة استثنائية وفوق العادة، حتى في تاريخ حوليات الاستعمار. ولذلك فإن تركيزهم عليها بوصفها حدثاً تاريخياً فوق عادي لا يجب أن يفاجئنا ولا يجب أن نستبعده. وكذلك فإن تأثير الحالة لم يكن محدوداً بحدث مفرد، ولكنه بالأحرى أطلق سلسلة من الأحداث الأخرى في دوائر تتسع منذ ذلك الوقت حتى صارت هي النزاع الدولي المستمر المركزي لنصف قرن، ولا ينافسها في أثرها أي منافس عرقي - ديني آخر أو صراع إقليمي مسلح آخر. ولم تكن إسرائيل دولة أسسها الأوروبيون على أراض كانت تحت حكم المسلمين وحسب، بل إن دولة إسرائيل الجديدة، في دفاعها عن وجودها المؤسس الجديد ضد الهجوم العربي المباشر، وسّعت حدودها أكثر وطردت أعداداً كبيرة من الفلسطينيين من بيوتهم كذلك - فخلقت بذلك مشكلة لاجئين ضخمة وبشعة ما تزال موجودة ولم تفعل معظم الدول العربية نفسها إلا القليل لتخفيفها.

إن المسلمين يجدون في الأمر مفارقة فيها سخرية ما فوقها سخرية لأنهم هم - الذين يمتلكون تاريخاً هو، في معاملة الأقليات اليهودية عبر أراضيهم طوال أربعة عشر قرناً، أفضل بما لا يعد ولا يحصى من معاملة المسيحيين - يطلب منهم أن يدفعوا الثمن لآلام فوق عادية وقعت لليهود الأوروبيين على أيدي الدول الأوروبية - بوصفهم لاجئين من أوروبة وضحايا لقرون من المذابح المدبرة التي توجتها محرقة تقشعر لها الأبدان وجهها الأوروبيون. وزيادة على ذلك، فإن تلك المحرقة كانت مبنية على قرون سابقة

من التمييز، والمعاملة الوحشية، والقمع، وحصر اليهود في أحياء خاصة بهم (غيتوات) عبر أوروبة طوال ألف سنة، وهي أمور ليس لها أي سابقة في أي زمن في العالم الإسلامي. لقد كان الاضطهاد الأوروبي هو الذي خلق الصهيونية.

وهكذا ففي الوقت الذي تستبقي فيه معظم شعوب العالم النامي بعض الذكرى التاريخية والظلم من الفترة الاستعمارية، فإن إنشاء إسرائيل، بالنسبة إلى العالم الإسلامي، وخصوصاً بالنسبة إلى العالم العربي، وهيمنتها المدعومة من الغرب يبقى مصدراً للعداوة الشرسة نحو قوى الغرب بوصفها شكلاً من أشكال الهيمنة الإمبراطورية الجديدة. وبأبسط التعابير، فإن العالم العربي لم يترك هذه الناحية من الفترة الاستعمارية تتلاشى إلى ذاكرة الماضي، إن إسرائيل بالنسبة إلى معظم العرب مثال حي ومنتج للنظام الاستعماري البريطاني الذي سهل خلق إسرائيل عندما كانت الدول العربية ما تزال تحت السيطرة الاستعمارية. إن الوجود المستمر للمسألة الفلسطينية بوصفها جرحاً مستمراً يديم الآراء المعادية للغرب عند مستوى أعلى وأحدث من أي قضية سياسية أخرى في العالم، وهي تذل العرب باستمرار في عجزهم العسكري وبإحساسهم أن الفلسطينيين قد حرموا من العدالة الأساسية.

إن خلق إسرائيل ومواجهة العرب العسكرية معها، حين كانت بعض الدول العربية تحقق استقلالها الخاص من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، قد سهل أيضا خلق أنظمة حكم عسكرية، وخلق عقلية أمنية مضرة وتبقى مصدراً مهماً لعصر كارثي مستمر من الحكم المستبد في العالم العربي. إن موكباً من الحكام المستبدين قد استعمل "التهديد الصهيوني" بشكل يدعو إلى السخرية لتبرير المحافظة على نظام حكمهم عبر منظمات أمنية داخلية

قاسية وعبر استيراد الآراء الفاشستية. والمجابهة المستمرة بين الدول العربية وبين إسرائيل هي في الواقع حقيقة جيوسياسية للمنطقة، ولكنها لعبت لصالح أسوأ العناصر داخل السياسة العربية ومكنت لها، وأبرزها على وجه الخصوص نظام حكم ناصر مصر ونظاما الحكم البعثيان الوحشيان في سورية والعراق.

وكانت قضية إسرائيل هي العامل المهيمن لا في خلق المعاداة لإسرائيل وحسب بل أدت لاحقاً إلى شعور معاد لليهود في العالم الإسلامي وفي العالم العربي على وجه الخصوص أيضاً. إسرائيل كما تراها الأغلبية هي غرس غربي مصمم لإبقاء الدول العربية ضعيفة ومذعنة. ونتيجة لذلك فإن ألفاً وخمسمائة سنة تقريباً من التسامح والتعايش التعاوني اليهودي الإسلامي قد تمزق. وفي الوقت الذي سوف تبدأ فيه التسوية السلمية في نهاية الأمر للنزاع العربي الإسرائيلي بإزالة بعض المباغضات الجديدة العميقة، فإن ذلك اليوم ليس على مرأى البصر حتى الآن، بل إن المزيد من الوقت سيكون مطلوباً قبل الوصول إلى التطبيع الحقيقي للعلاقات. وفي حين تبدو الخطوط العامة للحل واضحة للجميع، فإن العالم قد افتقد الإرادة السياسية للنص على شكله النهائي وفرضه. وإن القوة الهائلة لجماعة الضغط الموالية لإسرائيل ولليمين المسيحي في سياسة الولايات المتحدة، المهيمنة في مجلس شيوخ الولايات المتحدة، والتي يبالغ فيها مبالغة إضافية في عقول العالم العربي، تخدم كذلك في زيادة ارتفاع الوسواس الجنوني بين المسلمين بشأن قدرة إسرائيل على التأثير وعلى التلاعب بجميع سياسات الولايات المتحدة نحو المنطقة.

في أثناء النصف الثاني من القرن العشرين سرى النزاع العربي الإسرائيلي بعيداً إلى ما وراء الحدود المحلية. وراوغ الحكام المستبدون ليروا

من يستطيع أن يكون أكثر عكوفاً على موقف المعاداة لإسرائيل. واستمد الإسلاميون دم الحياة من الصراع بسبب قوته العاطفية/ الدينية وبسبب أصوله الاستعمارية. كل المسلمين مُغضَبون ومُحبطون من احتلال إسرائيلي قاس طوال خمسة وثلاثين عاماً للضفة الغربية، وهو ما لا يولد إلا التعميق لخزانات من الإرهاب. ومع وجود وضع القدس نفسها في اللعبة، فإن العالم الإسلامي بأكمله الآن يرى خطورة في القضية. إن علاقات المسلمين مع العالم الغربي سوف تبقى لزمن طويل تحت هذه الغمامة السوداء الناخرة المضرة إلى أن يتم التوصل إلى تسوية - تسوية تكون عادلة في أعين الجميع. حتى هذه التسوية يلزمها زمن طويل للانفعالية المتبقية من القضية كي تتساقط بعيداً عن الشاشة السياسية.

تركة الحرب الباردة والتهديد الإستراتيجي

يسرت الحرب الباردة تيسيراً تاماً هذه المظالم المتراكمة وفاقمتها. وأدى غضب العالم العربي من الغرب إلى جعل هذا العالم العربي هدفاً طبيعياً للمصالح السوفيتية، في حين أدى الدعم العسكري الغربي القوي لإسرائيل إلى إعطاء موسكو قضية جاهزة الصنع ودوراً طبيعياً بوصفها محسناً لكثير من العالم العربي. وفي الحقيقة، لم يكن العرب مؤيدين بشكل خاص للروس. ولم يكن عندهم إلا تعاطف مباشر قليل مع الاتحاد السوفيتي، أو مع إيديولوجيته الشيوعية، أو مع ثقافته. ولكن على خلاف بعض الدول الإسلامية الأخرى التي تقع على حدود السوفيت أو بالقرب منهم - مثل تركيا، وإيران، وباكستان، وأفغانستان - وهي بلدان فرضت عليها قوة السوفيت تهديداً مباشراً لسلامتها الإقليمية الخاصة، لم يكن للعالم العربي مثل هذا القرب، ولذلك كانت هناك أسس أقل للخوف من موسكو بوصفها غازياً ممكناً.

ودول العالم العربي الوحيدة التي شعرت أنها مهددة من سياسات الاتحاد السوفيتي هي الدول المحافظة (وهي عادة دول ملكية) وكانت هي نفسها موضوع الهجوم الدعائي من الدول العربية الراديكالية التي تمتعت بدعم خاص من موسكو بوصفها "الطلائع التقدمية للثورة". وتبنى العديد من الدول العربية مواقع موالية للغرب نسبياً نتيجة لخوف هذه الدول من الدول العربية الراديكالية مثل مصر، وسورية، والعراق والجزائر، وليبيا، وجنوب اليمن.

وأخيراً، فقد كان يُنظر إلى الغرب بصورة مجملة نسبياً من التقدميين العرب ومن المفكرين بوصفه السند الرئيسي لأنظمة الحكم الملكية نفسها التي كانوا يسعون إلى أن يصلحوها، أو يغيروها أو يطيحوها أيضاً. (ولا يهتمون بأن تلك الدول العربية الثورية كانت في الغالب في قمعها لشعبها الخاص مماثلة على الأقل، إن لم تكن أكثر قمعاً له من الدول المحافظة). وكان يُنظر إلى أنظمة الحكم المحافظة بوصفها أدوات للسياسة الغربية، وقد حماها الغرب وأدامها كي يمنع أي قدرة عربية جدية من تطوير قدراتها الخاصة الدفاعية/ الهجومية ضد إسرائيل.

الوحدة العربية

جميع العرب تقريباً يشعرون بوحدة ثقافية مع العرب الآخرين. وبغض النظر عن الاختلافات أو المنافسات بين الدول، فإن أي مغربي مهتم بالتطورات في العراق، بينما يتابع السوري الأحداث في الجزائر بإمعان. والعالم العربي كله يشترك في لغة أدبية مشتركة وثقافة مشتركة، وبوسائل إعلامية إليكترونية مشتركة بشكل متزايد. والعرب كلهم يشعرون أن تقسيمهم إلى دول منفصلة صغيرة بهذا العدد الكبير هو نتاج الحكم الاستعماري، ومعظمهم يشترك في توق غامض إلى درجة أكبر من الوحدة ولو لم تكن دولة سياسية واحدة.

في آونة مفصلية في تاريخ العالم تعتبر فيها الانفصالية العرقية وتفكك الدولة ظاهرة شائعة، فإن من المدهش أن العرب يُظهرون الاتجاه المعاكس تماماً لتلك الظاهرة، ويظهرون رغبة في الوحدة بوصفها الحالة المفضلة أو الحالة الطبيعية للأمور. فمن أحد الوجوه هذه حركة تقدمية إلى حد بعيد منسجمة مع الحركة نحو الإقليمية في أوروبا. وفيما لا يتوقع أحد أن اتحاداً سياسياً مفرداً سوف يظهر في العالم العربي، فقد يكون هناك كذلك بعض الاتحادات في المستقبل مستندة إلى مناطق تاريخية/ثقافية محددة تحديداً جيداً، مثل ما بين النهرين، وسورية الكبرى، واتحاد شعوب شبه الجزيرة العربية. وتعتبر القيادة التعسفية الاستبدادية الموجودة عبر معظم المنطقة واحداً من العوائق الرئيسية أمام تشكيل أي درجة أكبر من الاتحاد نظراً إلى أن العقلية الأمنية لهذه الدول البوليسية تصر على الحدود المغلقة وترتاب بالتأثيرات الخارجية والأفكار التي تخترق الكيان السياسي المحلي. ومع اللبرلة السياسية الكبرى ومع نشر الديمقراطية الواسعة، سوف تكون الحركات نحو الدمج أسهل نوعاً ما من ظهور التجمعات الإقليمية والطبيعية الأصعب.

وتمثل الوحدة العربية مع ذلك ملمحاً سياسياً - ثقافياً آخر يزيد من شدة المواجهة الممكنة مع الغرب. إن رؤى التضامن العربي تغذي هوية إقليمية مستقلة غير مستعدة للإذعان تلقائياً للقرارات الغربية في النظام العالمي. والوحدة العربية تقوي المقاومة الثقافية لدى الشعوب العربية، وربما توازي قليلاً القومية الثقافية القوية للعالم الفرانكفوني الذي يرعى تميزه الثقافي عن عالم ثقافي يهيمن عليه الأنجلو ساكسون. إن التميز الفرانكفوني يقود في الغالب إلى استقلال في فعل السياسة الخارجية كذلك. ولكن واشنطون كانت دائماً متخوفة من قوة الوحدة العربية، وذلك لأن هذه الوحدة تستطيع، من بعض الوجوه، أن تتحدى السياسات الإقليمية

للولايات المتحدة تحدياً أفعل، ولكن ومن وجه آخر، لأن الوحدة العربية كذلك ببساطة تامة كانت على وجه العموم موالية لموسكو، ومعادية لإسرائيل، ومطروحة في الأغلب طرحاً عنيفاً وقوياً من حكام مستبدين توسعيين مثل عبدالناصر وصدام حسين عازمين على تصدير سلطتهم. وهكذا تصبح الوحدة العربية نواة المقاومة لقوة النظام الغربي. وقد ورثت الإسلامية بعض عناصر هذه العباءة نظراً إلى أن التضامن الإسلامي والتضامن العربي يعزز كل منهما نفسه بشكل متبادل مشترك.

العامل الأمريكي في سياسة العالم الإسلامي المستقبلية

سوف تستمر الولايات المتحدة في الهيمنة على الساحة الدولية في كل النواحي تقريباً لعدة عقود قادمة - في كل من سياسات الإغفال والتفويض معاً. إن المزيج من قدرة الولايات المتحدة على أن تعرض القدرة العسكرية، والاقتصادية، والدبلوماسية إلى جانب ميزتها الكبيرة في "القوة الناعمة" الثقافية هو مزيج لا ينافسه أي متحدٍ آخر. ومع ذلك، فإن استعداد الولايات المتحدة للإبقاء على دور مهيمن، و متدخل في العالم الإسلامي على الأمد الطويل أمر قد يكون مفتوحاً للتساؤل. فمن غير المحتمل، حتى بعد هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001، أن يكون الجمهور الأمريكي مستعداً أن يحمل على عاتقه إلى أجل غير محدد تكاليف المد المتصاعد للمواقف المعادية للأمريكيين في غياب التهديدات التي يمكن بيانها عملياً بشكل مباشر للمصالح الأمريكية المحددة والمهمة. وقد يكون العالم الإسلامي في طور يصير فيه أكثر عداء إلى حد بعيد، لا للمصالح الأمريكية فقط، بل وللعلاقات الحميمة مع الولايات المتحدة على مستويات متعددة كذلك.

لقد كانت سياسة الولايات المتحدة في العالم الإسلامي مركزة على أربع قضايا منذ نهاية الحرب الباردة وهي: حماية التدفق الثابت للطاقة من المنطقة،

وأمن إسرائيل، وعدم تكاثر أسلحة الدمار الشامل، والحرب ضد الإرهاب. والقضية الخامسة، وهي عموماً مفهومة من غير كلام عنها، هي تفضيل إعاقة بروز أي مهيمنين إقليميين. وباستثناء القضية الأولى، وهي ضمان التدفق الحر للطاقة، فإن الغايات الأربع الأخرى تضع واشنطون في مسار معارضة أساسي نحو المصالح المنظورة الطويلة الأمد لمعظم الدول الإسلامية.

وهذه الغايات الخمس، التي تُستدعى بشكل متواتر، تستحق فحصاً أدق. إن سياسات الولايات المتحدة في كل نقطة تُرى بوصفها مبغضة للعالم الإسلامي وسوف تشكل الخلفية الجيوسياسية للقضايا التي تتصل مع "الإسلام والغرب".

أولاً، إن الأهمية الجوهرية لطاقة الشرق الأوسط للعالم الصناعي موضوع لا ريب فيه، ولكننا نحتاج إلى فحص القضية ببعض الدقة البالغة: ما الذي يجري حمايته بالضبط؟ وممن؟ ولمن؟ وبمن؟ وبأي تكلفة لدافع الضرائب الأمريكي؟ ما من جواب من الأجوبة واضح. فالتدفق الحر للزيت نادراً ما كان في خطر كبير في الماضي على ما يبدو، حتى من أكثر الحكام المستبدين عداوة لأمريكا مثل القذافي في ليبيا، أو صدام حسين في العراق، أو آية الله الخميني في إيران، فهم جميعاً باعوا كلهم الزيت بكل سعادة. والأكثر واقعية هي أن المهمة التي حددتها الولايات المتحدة لنفسها بنفسها من أجل "حماية التدفق الحر للزيت" مصممة في الحقيقة الواقعة لتبرير حضور عسكري أمريكي في الخليج من أجل أغراض إستراتيجية أمريكية أبعد مدى.[4] وعندما تقرر الأمم الأخرى أنها لا تمتلك الرغبة في دعم هذه المهمة المشكوك فيها، فإن الأساس المنطقي للوجود العسكري الأمريكي في الخليج يبدأ بالضعف ويخلق عداوة إقليمية طويلة الأمد. وفي الحقيقة، إن هذا الوجود العسكري في المملكة العربية السعودية كان السبب

المباشر للعداوة المبكرة من أسامة بن لادن للولايات المتحدة. والتكلفة السياسية، والدبلوماسية، والعسكرية، والاقتصادية التي تتكبدها الولايات المتحدة من هذا الحضور ترتفع.

ثانياً، إن التزام الولايات المتحدة بأمن إسرائيل يضمن وجود قوة عسكرية إسرائيلية كاسحة في المنطقة. وهو يفاقم أيضاً كل الإحباطات الموجودة للقضية الفلسطينية للعالمين العربي التي سبقت مناقشتها. وفي الوقت الذي لا يجب فيه أن يكون أمن إسرائيل مفتوحاً للتساؤل(*)، فإن الدعم التلقائي تقريباً الذي يعطى لكل سياسة من سياسات إسرائيل ينتزع تكاليف أعلى من الولايات المتحدة في المنطقة. إن الوصول الناجح في النهاية إلى تسوية عادلة للقضية الفلسطينية وخلق دولة فلسطينية قابلة للحياة هو شرط لا غنى عنه من أجل بدء تقليل التوترات بين الولايات المتحدة وبين العالم الإسلامي. وتبقى هذه الغاية صعبة الإدراك محيرة، والحالة تزداد سوءاً بشكل خطير، على الرغم من بعض التقدم المرموق منذ عام 1990. وإن التكلفة الناجمة عن مواجهة الولايات المتحدة - والعالم الإسلامي قد تكون خطيرة والقضية تستقطب بشكل مفزع تحت إدارة جورج دبليو. بوش.

ثالثا، سوف تبقى قضية تكاثر الأسلحة النووية مزعجة إلى أجل غير محدد. وإنه ليقين في حكم الواقع أن العديد من الدول الإسلامية، إلى جانب معظم الأمم النامية الأخرى، سوف تسعى إلى تطوير أسلحتها الخاصة للتدمير الشامل - أسلحة كيماوية، وحيوية، ونووية - وكثيرون قطعوا شوطاً على طول تلك الطريق. وأمن إسرائيل عامل رئيسي أول. وفي

(*) أين أمن الشعب الفلسطيني والعرب والمسلمين مع الترسانة النووية الإسرائيلية ومع اغتصاب الأرض وتجميع يهود العالم فيها؟

الوقت الذي تفضل فيه الولايات المتحدة ألا تفصح عنه بهذه الطريقة، فإن الأمر الاستراتيجي الأساسي خلف سياسة واشنطون في عدم التكاثر ليس هو فقط أن نمنع النزاع النووي المدمر من الإطباق على المنطقة، ولكنه أكثر من ذلك وهو تثبيط القوى الإقليمية الكبيرة وزجرها عن تطوير قدرات من شأنها أن تعيق دور الولايات المتحدة شرطياً، أو حافظ سلام أو مهيمناً، أو قوة موازنة أو متدخلاً، بوصفها الملجأ الأخير في المنطقة وفقاً لمصالحها التي تصورتها هي نفسها. وسيكون على الولايات المتحدة أن تقرر ما هو الثمن الذي ستكون مستعدة لدفعه لإعاقة أو لوقف عملية التكاثر التي لا مناص منها. وإذا لم يكن من المستطاع وقف التكاثر النووي، فسيكون مطلوباً من واشنطون، كما في السابق، أن تكون موافقة بشكل انتقائي (مثلما كانت مع إسرائيل، وباكستان، والهند). وقد نفترض أن دولاً أخرى في وقت من الأوقات، وبمنطق العلاقات الدولية وطموحات القوة الإقليمية الكبيرة، سوف تسعى في نهاية الأمر إلى الالتحاق بالنادي النووي الوجيه - مثل تركيا، ومصر، والجزائر، والمملكة العربية السعودية - فضلاً عن المرشحين الأوضحين وهما العراق وإيران. والحقيقة الواقعة هي أن رغبة واشنطون في صد التكاثر تتحدى التفضيلات الطويلة الأمد لجميع الطامحين الإقليميين للقوة، وهي نقطة احتكاك دائمة مركوزة في المنطقة.

رابعاً، الإرهاب، وقد نوقش في فصل منفصل، سيبقى مصدراً ثابتاً للاحتكاك بين الولايات المتحدة وبين العالم الإسلامي في المستقبل المنظور، وخصوصاً بالنظر إلى أن حرب الولايات المتحدة ضد الإرهاب في جوهرها تقوي القمع الإقليمي وتخلق نقمة أعمق معادية للأمريكيين.

خامساً، هناك غاية مفهومة من غير كلام عنها، وهي منع الهيمنة الإقليمية لأي قوة. وهذه الغاية تتضارب تضارباً واضحاً، وعلى نحو مباشر،

مع الطموحات الجيوسياسية لجميع القوى الكبيرة في المنطقة - وخصوصاً إيران، والعراق، والمملكة العربية السعودية - وهي غاية ليست قابلة للتأييد بصفتها سياسة على المدى الطويل في محاولتها لتعليق القوانين الجيوسياسية في المنطقة.

وأخيراً، هناك قضية الديمقراطية. فعلى الرغم من موقف واشنطون الخطابي لصالح الديمقراطية في كل أنحاء العالم، فإن واشنطون تمتلك معنى مفهوماً من غير كلام عنه وهو أن الحكومات التمثيلية في معظم الدول الإسلامية ستكون أقل مطاوعة للمصالح الأمريكية من الجيل الحالي من القادة المستبدين، وخصوصاً إذا وصل الإسلاميون إلى السلطة. هناك عنصر من الحقيقة يستحق الاعتبار في هذا القلق، على الأمد القصير على الأقل نظراً إلى وجود الكثير - والمتنامي بالفعل - من العداء المكظوم لأمريكا والذي ستطلقه العمليات السياسية المفتوحة. ولكن لا يوجد هناك مهرب من الحقيقة الواقعة، وهي أنه سيكون على واشنطون في نهاية المطاف أن تتوصل إلى اتفاق مع كل من الديمقراطية ومع الحقيقة الواقعة، وهي المشاعر المتناقضة تناقضاً شديداً نحو الولايات المتحدة في العالم الإسلامي. ولذلك فإن قضية اللبرلة السياسية هذه سوف تبقى نقطة احتكاك بين الولايات المتحدة وبين الشعوب الإسلامية في عقود قادمة ما لم تتوصل واشنطون إلى إدراك الثمن الطويل الأمد الذي ستدفعه من جراء تفضيلها "الاستقرار" المستبد اليوم، على اضطراب التغيير والإصلاح الذي لا مناص منه والمطلوب لإنتاج الحكم الأفضل في آخر الأمر في المستقبل.

لكل هذه الأسباب، إذاً، ستكون شخصية حركات الإسلاميين في المنطقة متأثرة على نحو شديد بطبيعة الفاعلية والتدخلية المستقبليين لواشنطون في العالم الإسلامي. وبالفعل، ستكون سياسة الولايات المتحدة

على ما يحتمل هي المحدد الخارجي المركزي على تطور حركات الإسلاميين والحكومات. وعند هذه المرحلة من التطور، تولت حركات الإسلاميين دور الحماة الرئيسين للشرف الوطني، وللسيادة، و"للأصالة الإسلامية"، ويتبع ذلك أنها، بالتعريف، ستكون من بين أولى القوى التي تتبنى بلاغة المعاداة لأمريكا في حالة وقوع مواجهة بين الولايات المتحدة ودولة إسلامية. وذلك الجانب شبه القومي لا داعي فيه إلى أن يكون معادياً لأمريكا بشكل تلقائي، ولكنه يكون في الواقع الحقيقي معادياً لأمريكا بلا استثناء في وجه جميع السياسات الحاضرة تقريباً للولايات المتحدة في المنطقة.

ولكن الفاعلية العميقة، الطويلة الأمد للولايات المتحدة في الساحة الدولية ليست يقيناً محققاً. ويجب على المرء ألا يفترض أن الولايات المتحدة سوف تبقى إلى أجل غير محدد الدَّرَكيّ المتدخل تدخلاً شديداً في المنطقة والضامن للحالة الحاضرة، عاكساً كالمرآة دور الإمبراطورية البريطانية في المنطقة في عصر أسبق ومحتفظاً بالقواعد العسكرية في المنطقة. إن الدور الاستعماري الإمبراطوري يجلس في مجلس الشيوخ بشكل أقل راحة مما كان عليه في ممرات الوايت هول، فحفظ حالة قائمة معيبة للغاية -في أكثر منطقة من مناطق العالم قمعاً وتهميشاً - يصبح أمراً أقل جاذبية لدافعي الضرائب الأمريكيين، والليبراليين، حتى للمخططين العسكريين الأمريكيين - ما لم يسهم ذلك مباشرة في وقف الإرهاب المعادي لأمريكا. وبالنسبة إلى العديدين من المراقبين فقد يكون هذا الأمر، على العكس، مفاقماً للإرهاب المعادي لأمريكا.

ظهور المعاداة لأمريكا بوصفها إيديولوجية

يبين الإسلام الجهادي بياناً عملياً عداوة مانوية(*) لَدودة للغرب لا يشارك فيها إلا أقلية صغيرة من المسلمين. ولكن مدَّ العدوى الشديدة قد ينتشر، وعلى وجه الخصوص بعد 11 أيلول/ سبتمبر. والأكثر إثارة للقلق، هو أنه يخضع للتحول بعيداً عن معاداة للغرب بشكل عام إلى معاداة أمريكا معاداة صريحة ومركزة عليها.

وكثير من الناس الذين لهم اطلاع حسن على العالم الإسلامي، وأنا نفسي من جملتهم، لاحظوا نمو العواطف المعادية لأمريكا على وجه التحديد على مر السنين. وقد توصلت مع متخصصين عديدين آخرين في المنطقة إلى الاستنتاج - بشكل خاطئ - أن العمل العسكري الكبير للولايات المتحدة ضد المسلمين سيقود بسرعة إلى عنف متفجر شعبي ضد أنظمة الحكم يهدد النظام العام الحالي. فرد الفعل المعلن على الطبيعة الكاسحة للحرب ضد الإرهاب في أولها - إطاحة الطالبان، ومطاردة عناصر القاعدة عبر المنطقة، فرض طلبات على الأمم العربية للتعاون ضد ابن لادن، تخطيط هجوم على العراق، توجيه تهديدات ضد دول إسلامية أخرى - كان رد فعل مكبوحاً على نحو يلفت الأنظار. ولكن هذا لا يعني أن العالم العربي والإسلامي سيبقى من حيث الجوهر مذعناً، عديم الانفعال، مفتقداً لأي بديل سوى قبول الرؤية الأمريكية غير المرضي عنها من عامة الناس للأمن الدولي. والتوترات ضد أنظمة الحكم المحلية وضد الولايات المتحدة في تنام. ولكن متى ستكشف عن نفسها كشفاً كاملاً؟ ومتى سيطفح الكأس أخيراً؟ الجواب يبقى مجهولاً رئيسياً.

(*) نسبة إلى مذهب ماني الفارسي الذي يقسم العالم إلى ثنائية النور والظلام.

وفي الوقت الذي يكون فيه عدم وجود رد الفعل العنيف على سياسات الولايات المتحدة هو، طبعاً، الأخبار الجيدة، فإن هذه السلبية السياسية السطحية الكبيرة في وجه التدخلية الأمريكية المتنامية وفرض سياسات غير مرضي عنها شعبياً، تمثل اتجاهاً جديداً مقلقاً - إخفاء الغضب، والإحباط، والعجز الذي كان في الماضي مفتوحاً على نحو أكبر. ويمكن أن نعزو جزءاً من الإذعان إلى مهارات نظام الحكم في إدارة التعبير الأكثر انفتاحاً من العنف وقمعه. ولكن جزءاً منه أيضاً يمثل قَدَرِيّة مريرة ترى أن المقاومة الآن بدون جدوى بشكل جوهري، وأن النظامين المحلي والعالمي مُصطَفّان بطريقة تجعل الاحتجاج عاجزاً وغير ممكن معاً. ويرى المسلمون أن الولايات المتحدة قد احتكرت بشكل لا رجعة فيه احتضان سياسة العداوة السافرة للمسلمين في مصالحهم، وشرفهم، وكرامتهم.

قد تكون هذه الظاهرة هي أكثر نتيجة مدعاة للتخوف من نتائج الحرب ضد الإرهاب - إن المرارة الهادئة، المجروحة الكرامة وتعميق العاطفة الساخطة الواسعة المعادية لأمريكا عبر المنطقة قد أخذت الآن صفة "الإيديولوجية" -إنها موقف عقلي مهيمن. وهذا لم يبق "إسلامية" ولكنه غضب صريح على الولايات المتحدة، وهو يقود إلى مقاطعات غير رسمية لمنتجات الولايات المتحدة، ولمعاداة أمريكا الشائعة شعبياً على المستوى الاجتماعي العادي العرضي، حتى أنه تضمن، بحسب مجلة الإيكونومست، لعن الولايات المتحدة بصمت في الصلوات. إن هذه المواقف العفوية الفطرية البسيطة سوف تقوي كلاً من الإسلامية وأي قوى قومية أخرى قد تبرز. والعواقب لا تحصى بالمعنى الحرفي للكلمة نظراً إلى أننا لا نستطيع أن نقرر أي شكل ستأخذ هذه العواقب.أهو تباطؤ في طلب التعليم في الولايات المتحدة؟ أم سفر متناقص إلى الولايات المتحدة أم أعمال أقل مع الولايات المتحدة؟ كل ذلك قد صار مرئياً. ويمكن أن تؤدي إلى تقليل

الاستثمار في الولايات المتحدة أو تقليل شراء السلع الأمريكية (وهي تحدث من قبل)، أو يؤدي إلى قيام دول بمقاومة سياسات الولايات المتحدة بصورة مجملة. وربما يكون هذا قنبلة موقوتة تنتظر الانفجار ضد أنظمة الحكم الموالية لأمريكا عند نقطة ما في المستقبل القريب. ويمكن أن يظهر عنف منخفض الشدة وغير منظم معاد للأمريكيين ضد الأفراد. فالجو الكلي يقوى مساندة قوى الجهاديين حول العالم الإسلامي.

إن الانفعال الجامد الإحساس الصامت هو أحدث الملامح من عاطفة المعاداة لأمريكا وأكثرها إثارة للقلق. ومن الخطر أن نفترض أن مثل هذا الغضب الإسلامي هو في الأساس غضب عابر، وقابل للتدبير، وهو أساساً لا علاقة له بالإستراتيجية العالمية الأمريكية وبالمصالح الأمريكية العميقة في المنطقة. الوقت فقط هو الذي سيكشف أبعاد هذه المعاداة لأمريكا التي تشتعل بلا لهب والتي لا تحتاج حتى إلى أخذ شكل إسلامي. فالمعاداة "العلمانية" لأمريكا، وهي ربما كانت تنويعاً قومياً، أو يسارياً جديداً، سوف تتداخل تداخلاً مريحاً مع التصورات الإسلامية في هذه القضية. وبالفعل، فربما قد صار أسهل على العلمانيين الذين يفتقدون الالتزام بالأسس الأخلاقية للإسلام أن يشهروا عنفاً من دون إذن أحد ضد الأمريكيين. وربما يكون في الحقيقة أمراً كاشفاً هنا أن العراق -وهو بلد غني، ومتعلم، وعلماني - هو الذي قد برز في قمة لائحة واشنطون لدول "الشر".

الإسلام والغرب

إن معاودة ظهور "المعاداة العلمانية لأمريكا" يبين ببساطة وبوضوح أكبر مدى شيوع موقف الارتياب وعدم الثقة نحو أمريكا في صفوف الإسلاميين أصحاب الخط الأشد تصلباً. وقد تكون خبرة المسلمين مع الغرب أسهمت إسهاما كبيراً في هذا الموقف، ولكنه لا يبرز بشكل أساسي من الإسلام

نفسه. والآراء المعادية للغرب تبرز من أماكن أخرى في العالم: النقمة اللاتينية من "استعمار اليانكي الإمبراطوري" والمساندة الآسيوية "للقيم الآسيوية" ضد الهيمنة الغربية، والتفسيرات الماركسية للسياسات، والاقتصادات، والألوان العالمثالثية المتنوعة والتي نستطيع أن نقتفي أثرها ونعود بها إلى حركة عدم الانحياز وإلى ما قبلها.إن الإسلاميين هم مجرد مجموعة واحدة فقط من مجموعات عديدة مستعدة أن تعرب عن مخاوفها برأيها الصريح، على الرغم من أن الإسلاميين ربما أعربوا عن آرائهم بنكهة دينية وثقافية أكثر مما تفعل أي مجموعة أخرى.

ما يواجهه الغرب في الجوهر هو عالم إسلامي يحفل بمركب من المظالم هي في الوقت نفسه تاريخية ومعاصرة، نفسية ومادية، سياسية واقتصادية، وهي بنيوية كذلك في طبيعتها حين تتصل بالاختلافات المُمَأسسة في السلطة. وهذه المظالم قد دخلت الثقافة السياسية بوصفها حقيقة واقعة موجودة. وقد يقول المتهكمون الغربيون إن المشكلة تخص المسلمين - "دعوهم يتعاملوا معها"، ولكن إذا كانت المشكلة كبيرة بما فيه الكفاية فإنها تخص الغرب أيضاً. إنها كبيرة بالفعل، وهي تستهلك قدراً كبيراً من الطاقة الأمريكية، وهي تمثل حقيقة واقعة موجودة ستجد لها تعبيراً لا مناص منه في شكل أو آخر.

والسؤال الرئيسي المهم هو ما هي وجهة النظر التي يرى الغرب الإسلاميين من خلالها؟ أحد المنظورات يستند في المقام الأول إلى مصالح الغرب نفسه التي ينظر إليها في الغالب نظرة ضيقة. ومنظور آخر يأخذ في تحليله للعوامل المصالح المنصوص عليها بعناية لأنظمة الحكم المحلية كذلك. ومنظور ثالث يظهر اهتماماً كبيراً بآراء الشعوب نفسها في الدول المعنية. ولا يجب أن يكون أي منظور من هذه المنظورات متنافياً بشكل

متبادل مع غيره. ولكن وجهة نظر شعب المنطقة كانت تاريخياً بعيدة عن بصر صانعي السياسة في الولايات المتحدة. ولكنه أمر بالغ الأهمية بالتأكيد أن تجد الولايات المتحدة أكبر تحدٍ سياسي لها بالضبط في تلك المنطقة من العالم حيث تكون الحكومة هي أقل الحكومات تمثيلاً لشعبها. المنطقة التي تعارض الولايات المتحدة فيها بشكل متواتر المجموعات القائدة التي تتحدى الحالة الحاضرة المترسخة. وهنا يكمن مصدر رئيسي مهم للمشكلة بين الغرب وبين العالم الإسلامي، ومن جملتهم الإسلاميون.

وبصفتي مقيماً سابقاً في العالم الإسلامي طوال ما يقارب العقدين من الزمان ومازلت زائراً متردداً إلى هذا العالم بشكل متكرر، فأنا أحضر جيئة وذهاباً من المنطقة بشعور عميق من الفصام، وانقطاع ثقافي هائل بين عالمين يبدوان غير متصلين - كأنه المرور من خلال مرآة. وبعد استيعاب السلسلة الحالية من الآراء، والمخاوف، والطموحات في العالم الإسلامي، أجد نفسي في غضون عدة أسابيع بعد كل عودة إلى الولايات المتحدة مرة أخرى وعلى منوال واحد، غارقاً مسحوقاً من وسائل الإعلام الغربية التي تعتم وتهيمن هيمنة كلية، وأجد نفسي مع رأيها الحصري عن العالم. إن الجوهر القوي والواقع الحقيقي الملح للعالم الآخر الذي رجعت منه، بوصفه كوناً نفسياً وإيديولوجياً قائماً بذاته، هو كون يُعتصر ويُستخرج لا محالة حتى من ذهني الخاص تحت هذا الهجوم. وتحت هذا التكييف، لا يمتلك معظم العامة من الأمريكيين أي فكرة عن أنه يوجد هناك عالم آخر تماماً ومنظور آخر في الخارج، ولا هم يهتمون بذلك. ويحصل المرء بلا استثناء، على شعور الارتداد جيئة وذهاباً مثل كرة بنغ بنغ، كرة ثقافية ونفسية حين يرى رأي محطة سي إن إن في العالم، أو رأي نيويورك تايمز أيضاً، ثم يعود بعدئذ إلى أخبار رابطة الطلاب المسلمين أو أي محطة تلفاز أجنبية إسلامية أو موقع على النسيج الإنترنتي. فأن نختلف في قضايا شيء ،

ولكنه، حين نكون عائشين في كونين مختلفين هنا، نرى جانبين من قطعة النقد نفسها، شيء آخر. كيف تستطيع مثل هذه الفجوة في التصور أن توجد لمثل هذه الفترات الطويلة من الزمان، لا تجسر إلا بشكل متقطع بالانفجارات التي تدفع بحقائق العالم الإسلامي راجعة إلينا على شاشاتنا الذهنية والتلفازية حتى تمر الأزمة؟

نحن لا نتحدث هنا، مع كل ذلك، عن وجود متحدث سوفيتي من أيام الحرب الباردة من وسائل إعلام تسيطر عليها الدول، ولكننا نتحدث بالأحرى عن رأيين بديلين موجودين على المستوى الشعبي للإدراك. هل الولايات المتحدة راجحة العقل وحقيقية في حين يعيش الجانب الآخر في الوهم والخيال اللاحقيقي؟ أم هل الآراء الإقليمية تمثل الحقيقة الواقعة في حين تعيش الولايات المتحدة في الإنكار لها؟ لا يمكن أن تكون المسألة ببساطة مسألة رؤية حق أو رؤية باطل للعالم. كلا الطرفين يخفق في الإمساك بالحقيقة الواقعة الكاملة الموجودة أمامهما، ويجب أن تجسر الفجوة. وقد تكون الفجوة أكثر قابلية للتفسير تماماً لو كنا نتحدث ببساطة عن أجزاء حزينة ومهملة من الكرة الأرضية ذات أهمية قليلة على ما يبدو. ولكن هذه المنطقة تصنف في مرتبة هي في قمة الانتباه والاهتمام الدولي الجيوسياسي والاقتصادي. ومع ذلك فالفجوة في الإدراك ضخمة - ولهذا فإن الفجوة هناك ثمن لابد من دفعه. ومع وجود وسائل الإعلام الحديثة والانترنت لم يبق بعد الآن أي عذر لأي طرف أن يكون غافلاً عالمياً.

لا يمكن أن يكون هناك أي شك في أن أقوى العواطف تبرز الآن من شعب محبط إحباطاً عميقاً من حكوماته، وضعفها الخاص، ومستويات معيشة منخفضة، ونقص الإعراب عن الرأي. وتوفر هذه العوامل المصدر الرئيسي لجدول أعمال معاداة أمريكا. الإسلام السياسي هو واحد من تلك

الأدوات التي تعكس هذه الحقيقة الواقعة وتعكس أنها هي نفسها مهتمة برفاهية العالم الإسلامي في وجه التحدي الغربي.

وفي هذا السياق، إذاً، تتخذ شدة قانون الشريعة التقليدي وقوته وعدالتهجاذبية من شأنها أن تكون مقوية وملهمة للمجتمعات الراكدة والمضطربة مثل كشمير، والشيشان، وفلسطين، والجزائر، ونيجريا، وإندونيسيا. وهو يمثل سلسلة كاملة من المواقف العقلية التي يمكن التعبير عنها في تنوع من العبارات المألوفة المكرورة مثل "العودة إلى الأصول" "اللعنة للقاذفات" "صلّب ظهرك في عالم صلب" "قف للعدو وتصد له" "حدق في وجه الظالم" "نحن لن نخضع" "الدم سوف يبين جدية هدفنا" والخ. وهذه الأفكار تَصُب في عبارات وجيزة الموقفَ غير المتهاود لأي مجتمع مضطرب، يتشبث بالقانون وبالتقليد من أجل القوة، والإلفة، والسند. ويتصادف فقط أن التقليد في هذه الحالة هو الإسلام، ولكن يمكن أن يكون القانونَ اليهودي المحافظ مع وصاياه المعقدة التفصيلية، أو المجتمع الياباني التقليدي مع قساواته ونظمه الصارمة للاحتشام، والشرف، والعدالة التي تأخذ فيها شعيرة الهاراكيري أو سيبيوكو أهميةً شعائرية مهمة.(*)

ليس المطلوب من الغرب أن يشارك في كل القيم الإسلامية، وأقل من ذلك بكثير في قيم الإسلاميين أو أنماط تفكيرهم. ولكن المطلوب منه هو أن يحيط بمصدر الفجوة وطبيعتها، وأن يعترف بجديتها الهائلة، وأن يبدأ سبلاً لمعالجة القضية قبل أن تصل إلى أبعادها المتفجرة. ومن المحزن، أن الفجوة في الفهم عند هذه النقطة لا يمكن أن تكون أوسع بأكثر مما هي عليه.

(*) لا يمكن للمسلم أن يقبل بالقول إن الإسلام تقليد ويوضع في صف واحد مع التقليد اليهودي والشنتوي. الإسلام رسالة لكل جيل من المسلمين وبني البشر، أما فهم كل جيل للإسلام واجتهاداته وتطبيقاته فهي التي تصير تقليداً يخص كل جيل ولا يلزم الأجيال التالية إلا بمقدار ما فيه من الحق.

خيارات الولايات المتحدة

سوف تواجه الولايات المتحدة وقتاً صعباً في الرد على اتساع هذه المشكلات وتنوعها. وبعضها تتجاوز المعالجة من جانب واحد، مثل الخلل في التوازنات في القوة العالمية والعالم المهيمَن عليه بالتأثير الغربي. وأي صياغات من أجل التخفيف من هذا الخلل في توازنات القوة تكاد تصل إلى حد المثالي إن لم يكن إلى الحد الطوباوي. ومع ذلك، فإن إحساساً أكبر بين المسلمين بأن دولهم شريكة في نوع ما من عملية كوكبية أكبر هو إحساس مهم نفسياً وإجرائيا إذا أريد للدول وللمناطق أن تشعر إما أنها جزء من العملية بدل أن تكون ضحايا العملية أو أن تشعر أنها أهداف نزوات هذه العملية. وهنا يكون انفراد الولايات المتحدة بعملها من جانب واحد، وهو إلى درجة كبيرة ميل هوى صانعي السياسة المحافظين، جزءاً من المشكلة إلى حد كبير جداً. وإذا ترك الأمر من دون معالجة، فإن هذا الإحساس المستمر من العجز في العالم الإسلامي، ولأسباب متعددة، قد يؤدي تماماً إلى زيادة العنف والإرهاب الذي سيزيد هو نفسه فجوة خطيرة موجودة من قبل ذلك.

هناك عدد من القضايا الدولية المعلقة التي تقع في قلب الاحتكاك بين الولايات المتحدة وبين العالم الإسلامي، وفلسطين منها هي أولاها وأهمها على نحو كاسح. والولايات المتحدة لم تستثمر جهودا قوية جادة في الوصول إلى تسوية عادلة للفلسطينيين يكون من شأنها على المدى الطويل أن تعين إسرائيل على أن تعيش في بيئة أكثر سلاماً. وهذا يحتاج إلى قرار سياسي على أرفع مستوى، وهو مالم يأت طوال عقود من الزمان حتى الآن. وتشمل القضايا الإضافية معاناة العراقيين من الحظر الذي تفرضه الولايات المتحدة على صدام حسين. وفي الوقت الذي يعرف كل مسلم تقريباً أن صدام حاكم رهيب، فإن إزاحته من قبل الولايات المتحدة يزيد ببساطة الغضب الموجود ويزيد شعور المسلمين أنهم الأهداف وليسوا موضوع

السياسة الإقليمية وانفراد الولايات المتحدة من جانب واحد. وتصير طبيعة العلاج أسوأ من المرض.

وسُمح لحالة كشمير أن تتجرف على نحو خطر طوال عقود من الزمان من دون انتباه دولي قوي. وتقع فلسطين وكشمير كلتاهما في نوع "كفاح التحرير الوطني" الذي يحتاج إلى معالجة منفصلة بوصفه ظاهرة واضحة ومعقدة تتصل بعدم رضا الأقلية وبالانفصالية. والولايات المتحدة لم تنظر بجدية وتراجع مشكلة الأقليات المضطهدة للسعي إلى تخفيف الظلم من خلال الحكم الذاتي الأصيل أو الاستقلال. لقد كان انحياز واشنطون الثقيل حتى الآن لصالح إبقاء سلامة وحدة الأراضي والحالة الراهنة. ومن حيث المبدأ هذا جيد، ولكن العالم سوف يرى العديد الأكثر، وليس الأقل، من الصراعات التي تقوم بها الأقليات لتنفصل عن الدول التي ابتليت بحكم سيئ جائر، الأقليات التي لن تتحمل الإساءة أكثر مما مضى في عالم جديد وأكثر ديمقراطية ولا ترى أي سبب يجعلها تتحمل. تدعو الحاجة إلى معايير جديدة لتترسخ بخصوص "مشورة الزواج" لدول معرضة لحرب مدنية داخلية وانهيار، مع "مشورة الطلاق" في النهاية إذا فشلت كل الوسائل الأخرى.[5]

يحتاج العالم الإسلامي والولايات المتحدة كلاهما إلى قدر كبير من المزيد من حوار أحدهما مع الآخر حول هذه القضايا المزعجة على وجه التحقيق. وفحص المشكلة لا يمكن أن يحدث فقط على مستوى العلاقات مع الحكام المستبدين الأصدقاء الموالين للولايات المتحدة، ولكنه يحتاج إلى مشاركة القادة الاجتماعيين المسلمين الذي يتمتعون باحترام واسع الانتشار داخل مجتمعهم ولو كانوا خارج دوائر الحكم في هذه المجتمعات، (أو ربما لأنهم خارجها). وتستطيع الولايات المتحدة أن تبدأ بإشراك المسلمين في ما

وراء البحار بشكل نشيط، ومن جملتهم رجال الدين المسلمين الذين يحظون باحترام كبير وسلطة كبيرة بوصفهم رجالاً أصحاب استقامة. وكلا الطرفين سيستفيد من هذا الحوار الذي سيكشف من بداية منطلقه عن وجود صدوع عميقة في الفكر والمنهج ولكنه مع مرور الوقت قد يبدأ بتجسير فجوات عديدة. فالعديد من رجال الدين هؤلاء يمثل قوى معتدلة لا يمكن إنكارها داخل الإسلام السياسي، ولكن فهمهم الخاص للغرب، على الرغم من كونه بعيداً جداً عن العداء المنتظم، هو فهم معيب وهو في البداية غير متعاطف في الأغلب. الكثيرون يستطيعون التعلم من زيارات يقومون بها إلى الولايات المتحدة ومن الحوار مع الأمريكيين - إذا منحت لهم التأشيرات في أي وقت.

ولكن من الجدير بالملاحظة، أن هذه العملية سوف تتعرض لحرب قاسية من عناصر في صفوف الطرفين كليهما. والمجموعة الأولى من المناوئين ستكون من مجموعة المسلمين "الأصدقاء"المستبدين أنفسهم، تلك الأنظمة من الحكم التي تخنق النقد الذي يوجه لها من رجال الدين المستقلين المحترمين وتحدد تحركاتهم. والمجموعة الثانية من المناوئين ستأتي من الولايات المتحدة وستحاول أن تنزع الثقة من المسافرين المسلمين بالإشارة إلى تصريحات متهورة حول إسرائيل قد يكونون أدلوا بها عند نقطة من الزمن أو أخرى. فإذا أخذنا بالحسبان العواطف التي استثيرت في الشرق الأوسط من جراء النزاع العربي الإسرائيلي، فإن قلة قليلة جداً إن وجدت أي شخصيات إسلامية بارزة، ستمتلك نوع السجل الليبرالي للحوار بين الأديان والتسامح الذي يجده الأمريكيون ساراً ومريحاً. ولكن ذلك لا يجب أن يحرمهم من المشاركة بوصفهم محاورين ممكنين. وإذا أخذنا بالحسبان أهمية القضايا المتصلة بالموضوع وحقائق الموقف، فإن الاختبار الأول الحاسم في ضمهم إلى الحوار يجب أن يكون محدوداً بالمنع الموضوع على التحريض الصريح على الإرهاب وعلى الدفاع عن الحرب.

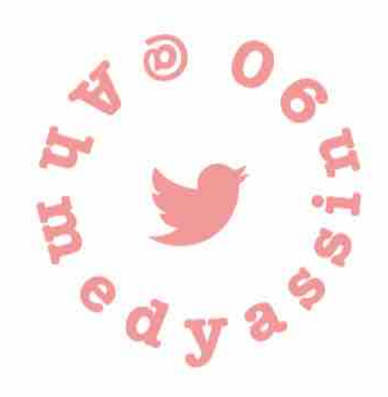
وعلى المستوى الإقليمي هناك ضرورة نشر الديمقراطية، وهي موضوع كبير لهذا الكتاب بأكمله. وهي أكبر مشكلة مفردة للمنطقة تؤثر عليها نفسياً مثلما تؤثر عملياً. والولايات المتحدة ذات موقع جيد للحث على التغيير في هذه الساحة، ولكنها حتى الآن لم تكن راغبة تماماً لتقوم بذلك العمل خشية انتخاب الأصوات المعادية للولايات المتحدة. هل نعتقد نحن أن هذه الحالة سوف تتحسن مع الحكم الفردي المطلق الطويل العهد ومع القمع؟

ونشر الديمقراطية، طبعاً، لا يدور حول انتخابات عادلة بالمقام الأول، ولكنه يدور حول مجتمعات أكثر انفتاحاً ومجتمعات مدنية موسعة تساعد على كسر التمسك الشمولي بالدولة فوق حياة مواطنيها. وهو يشمل تشجيع حرية التعبير، ووسائل الإعلام، والاجتماع، وحكم القانون. وتستطيع الإنترنت أن تساعد على لعب دور في هذا المجال بأن تفتح مسارات على الفكر الكوكبي الذي يستطيع أن يمتلك أثراً تطهيرياً على الرأي المحلي. وتستطيع الولايات المتحدة أن تساعد في تطوير الانترنت. لقد كان التعليم منذ مدة طويلة في الولايات المتحدة سبيلاً رئيسياً مهماً لتعريض المسلمين لأكثر الجوانب إيجابية من حياة الولايات المتحدة، ولكن الحرب ضد الإرهاب قد وضعت تعويقاً حاداً في هذه العملية، لا من وجهة نظر التأشيرات فقط، ولكن من رغبة المسلمين أيضاً في أن يعيشوا في الولايات المتحدة الآن أو حتى يزوروها. وكثيرون يعيدون توجيه أنفسهم نحو أوروبا، وكندا، وأستراليا.

وعلى مستوى مجتمع الدولة الإسلامية واقتصادها، هناك الكثير مما تستطيع الولايات المتحدة أن تعمله، بتكلفة ضئيلة من ميزانية الدفاع المتوسعة توسعاً ضخماً في الولايات المتحدة. والتعليم أولية عالية ولدى الولايات المتحدة فيه في السابق خبرة كبيرة في عمله من وكالة التنمية

الدولية في مشاريع نموذجية. وهذه الساحة مهمة بشكل خاص وهي المكان الذي تدعو الحاجة فيه إلى اتخاذ نظرة جديدة على المناهج في العديد من الدول الإسلامية. والولايات المتحدة لا تستطيع تقريباً أن تقرر اختيار منهج أو اختيار كيف يجب أن يتم تعليم الإسلام، ولكنها تستطيع أن تساعد على فتح المناهج على سلسلة أوسع من المواد. وتستطيع الولايات المتحدة كذلك أن تساند تعليماً علمانياً من نوعية عالية ترعاه الدولة أو من القطاع الخاص، وهو الآن في الأغلب ضعيف أو محدود، والذي سيكون موضع ترحيب من معظم العائلات المسلمة التي تقدر التعليم الأمريكي. وهذه منطقة ثقافية حساسة إلى حد بعيد وتستطيع فيها سياسات الولايات المتحدة الإقليمية الواسعة غير المرضي عنها شعبياً، أن تفرض درجة عالية من المواقف الدفاعية على المربين المسلمين الذين يعرفون فيما عدا ذلك المشكلات الموجودة. ستكون الولايات المتحدة حكيمة في العمل في هذه المشاريع من خلال البلاد الغربية الأخرى أو المؤسسات الدولية التي تحمل أعباء من الأفكار والممارسات أقل من أمريكا.




@Ahmedyassin90



أثر القوى العالمية على الإسلام السياسي

يواجه الإسلام السياسي وفرة من التحديات الداخلية لتطوره المستقبلي. ولا تستطيع الحركات الإسلامية أن تعمل في عزلة، وبالأحرى فهي مجبرة على أن ترد بفعلها على سلسلة قوية لا تتوقف من التدخلات الخارجية - سياسياً، وعسكرياً، واجتماعياً، وسكانياً، وإيديولوجياً، وثقافياً - من عالم يتعولم.

سياسات الدولة نحو الإسلامية

سوف تستمر الدولة في ممارسة أثر ضخم على مصائر حركات الإسلاميين. فأولاً، تستطيع أنظمة الحكم المستبدة جداً أن تستمر في حظر كل الأحزاب السياسية ذات المغزى وكل الحوار، كما هي الحال في العراق، وسورية، وليبيا، والمملكة العربية السعودية، وتونس، والسودان، وأفغانستان، والإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وأوزبكستان، وكازاكستان، وتركمانستان. وهذا ما يؤدي عموما إلى توجيه المعارضة إلى نشاط إسلامي سري. وثانياً، تستطيع الدولة أن تحظر الأحزاب السياسية المنظمة على أساس الدين، كما هو الحال في مصر، والجزائر، وأذربيجان، وتركيا، على سبيل المثال (على الرغم من أن

تطبيق هذا التحديد في كل دولة من هذه الدول يختلف اختلافاً يلفت الأنظار). وثالثاً، تستطيع الدولة أن تفتح النظام السياسي لكل الأحزاب السياسية ولكنها تتلاعب بالنظام لغير صالح الإسلاميين أو المتحدين الجديين الآخرين لسلطة الدولة، بالنسبة إلى تلك القضية.

ولكن، ليس هناك نظام ثابت للدولة، وقواعد اللعبة في العالم الإسلامي تتطور، ويكون ذلك عادة في الاتجاه التدريجي نحو انفتاح أكبر، مع الاستثناء الملحوظ لقمع عراق صدام القاسي والوحشي. وقد تحركت السودان، ومصر، وتونس، والجزائر، والأردن بعيداً عن لبرلة التسعينات من 1990، بينما تظهر البحرين، والكويت وإندونيسيا، واليمن، وماليزيا، وأفغانستان بعض اللبرلة المشجعة. ومن سوء الطالع، أن هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001 على الولايات المتحدة والحرب ضد الإرهاب التي تلت ذلك أعطت تفويضاً مطلقاً لأنظمة الحكم المستبدة وللأنظمة نصف الديمقراطية أيضاً لتعكس المسار ولتبدأ إجراءات صارمة ضد معظم المعارضة التي لا تحبها أنظمة الحكم.

وبالفعل، حتى قبل 11 أيلول/سبتمبر، كانت كل الدول الإسلامية تقريباً ناجحة إلى حد ما في إعاقة ظهور أحزاب إسلامية قوية وفي منعها لا من الوصول إلى السلطة وحسب بل ومن لعب أي دور جاد في النظام السياسي. وكما أشار إبراهيم كروان، لم تستطع أي منظمة إسلامية تقريباً أن تصمد لسلطة الدولة في أن تحظر، وتعتقل، وتحجز، وتزعج، وتتلاعب، وتمنع نشاطات منظمات الإسلاميين، وتجعل بذلك من غير المحتمل جداً أن يصل الإسلاميون إلى السلطة بأقل من انتخابات مفتوحة، أو بانهيار حقيقي للدولة إلى الفوضى أو الثورة، كما حدث في إيران في عام 1979. [1] ولكن حتى انقلابات المستقبل التي قد يقوم بها الإسلاميون ضد الدولة هي أقل

احتمالاً إذا أخذنا بالحسبان الفحص الدقيق الذي تضع الحكومات تحته الأفراد العسكريين في معظم البلاد لردع "تغلغل" الإسلاميين (تركيا، ومصر، والأردن، على سبيل المثال). ولكن الإسلاميين لم يستبعدوا بشكل جاد من القوات المسلحة في باكستان، والمملكة العربية السعودية، وبنغلاديش، والمغرب، وإندونيسيا، وهو أمر يرفع على الأقل إمكانية قيام انقلاب عسكري إسلامي في المستقبل. وهنا يكون أثر الحرب على الإرهاب بعيداً عن الوضوح.

حتى لو أن الإجراءات الصارمة التي لا تميز حدثت الآن ضد كل أشكال السياسة الإسلامية، لبقيت المشكلة الأساسية لكل أنظمة الحكم هي: كيف تقدر هذه الأنظمة على معالجة الحركة التي تستحوذ في الوقت الراهن على قدر من الدعم الشعبي أكبر من أي قوة سياسية أخرى؟ والانحراف بشعبية تلك الحركات معضلة.والأمر الذي يمكن تصوره - ولكنه ليس محتملاً إلى درجة كبيرة - هو أن القمع المستمر لجميع هذه الحركات سوف يؤدي بأتباعها في نهاية المطاف إلى ترك الإسلاميين لصالح حركات إيديولوجية أخرى تمتلك فرصة أكبر لتحقيق نصر سياسي في وجه العداوة اللدودة من الدولة.

وتبنت بعض الدول كذلك إستراتيجية ثالثة، تكون أحياناً ممتزجة مع القمع، وهي استباق رسالة الإسلاميين عن طريق تبني هذه الدول نفسها لجدول أعمال مؤسلِم (إسلامي) قوي، كما هو الحال في المملكة العربية السعودية، ومصر، وباكستان، وماليزيا حيث تقوم الدولة إلى درجة معينة أو أخرى بنشر البلاغة الإسلامية والرموز الإسلامية الأخرى. وهنا، على كل حال، كما يعلق لويس كنتوري ويقول: "بمعنى ما لقد كان الإسلاميون قد ربحوا، " من ناحية أن الدولة قد أجبرت على أن تتبنى معجماً إسلامياً وأن

تتبنى الكثير من جدول أعماله لكي تستبق الإسلاميين - والدولة بهذا تستسلم لسلطة الإسلاميين وقدرتهم على فرض جدول أعمال.

تبين هذه الظاهرة أمرين: الأول هو أن السلطة السياسية - للدولة وللحركة السياسية على حد سواء - تصير بالنسبة إلى كل شخص أكثر أهمية من مادة الحوار الإيديولوجي نفسه نظراً إلى أن كل شخص يحاول أن يجرد الآخر من الرموز الإسلامية. والثاني، هو أن الدولة حين تكون قد بذلت جهداً كبيراً لمحاولة تأسيس مراكزها الخاصة للإسلام الصحيح (مثل الأزهر في مصر)، ينتهي بها الأمر إلى التنازل عن السلطة في الشؤون الدينية إلى جهاز الدولة الإسلامي المحافظ الخاص بها الذي يمكن أن يصل جدول أعماله الخاص في نهاية المطاف إلى تهديد الدولة نفسها. الدولة في مصيدة: ففي الوقت الذي يجب فيه على المؤسسات الدينية التي تسيطر الدولة عليها أن تتماشى عن قرب إلى حد ما مع رسالة الإسلاميين وإذا كان على هذه المؤسسات أن تستبقي صدقيتها مع الجمهور، فإنها بفعلها هذا تقع في قبضة جدول أعمال الإسلاميين وتوضع في خطر فقدان السيطرة على مؤسساتها الدينية الخاصة بها التي ترعاها الدولة. فإذا حاولت الدولة، بعدئذ، أن تكبح المؤسسات، فإنها بفعلها ذلك تُظهر أن هذه المؤسسات دمى وبهذا الشكل تقوي يد الإسلاميين المناوئين للدولة.[2]

وهناك منتج فرعي آخر لسياسة الاستباق هذه من الدولة وهو أن كبار السياسيين في القمة يطلب منهم أن يظهروا التقوى علناً - وهي ظاهرة ليست مجهولة تماماً في السياسة في ثقافات أخرى - وأن يقدموا بعض المجاملة لمفهوم دولة إسلامية. إن جامعة الأزهر في القاهرة اليوم في تنافس مع الإسلاميين في التبرير الحماسي للمحظورات الإسلامية في القضايا الاجتماعية والثقافية. قليلون جداً من حكام المسلمين من

يستطيعون أن ينكروا جدول الأعمال الإسلامي بالجسارة التي فعلها الكماليون في تركيا، تحت ظروف تاريخية خاصة. ثم إن الزمن، بعدئذ، قد عمل لصالح الإسلاميين، وجدول أعمالهم هو الذي يتقدم حتى في الوقت الذي تعاني فيه أحزابهم أو حركاتهم من القمع. وأسوأ من ذلك، أن الضغوط تميل إلى دفع الخطاب الإسلامي بأكمله أبعد من ذي قبل نحو الضيق وعدم التسامح - وهي عملية قد لا تحدث لو أن قوى أخرى من المجتمع المدني المفتوح كانت تعمل أيضاً لتوفر توازناً في الحوار.

وانتصار الدولة من خلال هذه العملية هو انتصار بيروسي(*) فادح الثمن. وكان عليها أن تلجأ إلى القمع وإلى وسائل قانونية إضافية لكبح الإسلاميين وأن تبقى تحت ضغط متنام من معظم المجتمع المدني للبرلة النظام. ومع تراجع شرعيتها لتصير أوهى من ذي قبل، فإن أي تراخ للسيطرة المستبدة وتوسيع للعملية الديمقراطية لا يستطيع إلا أن يقوي الإسلاميين. كم عدد الحكام المتمكنين حالياً الذين سيربحون انتخابات مفتوحة ومنصفة حقاً؟ فحين حاولت الدولة المصرية في خريف عام 2000 التخلي عن انتخابات الماضي المرتبة وتشغيل عملية انتخابات أكثر إنصافاً، فإن الإخوان المسلمين كانوا المستفيد الفوري وكانت الدولة هي الخاسر الأول. قد يكون شبح الفشل الكلي للدولة هو فقط الذي سيضغط على حكام الدولة ليتنازلوا عن بعض الحق في التعبير عن الرأي للقوى الأخرى، وللمشاركة في المشكلات. وفي المدى الأطول لا يمكن مقاومة الضغوط الداعية إلى نشر أكبر للديمقراطية إلى أجل غير محدد. وهكذا، فإذا كانت قدرة الإسلاميين على الاستيلاء على الدولة بالقوة تضعف فإن قدرة الدولة على مقاومة سياسات الإسلاميين في جميع أشكالها تضعف أيضاً.

(*) نسبة إلى بيروس (318؟ - 272 ق.م) ملك مقاطعة ابيبروس من بلاد الإغريق القديمة. هزم الرومان بتكلفة عالية وخسائر فادحة في جيشه جعلته وهو المنتصر أسوأ حالاً من ذي قبل، وشاع تعبير نصر بيروسي.

تأثير بيئة العالم المستقبلية

سيكون القرن الحادي والعشرون بالنسبة إلى تطور التفكير السياسي الإسلامي أهم مما كان عليه القرن العشرون. وستبرز للإسلاميين فرص للنمو، والتطور، والمشاركة في الساحة السياسية أكبر مما كان متاحاً لهم في أي وقت سابق في التاريخ. والعديد من هذه الفرص سوف يأتي بلا شك من خلال الأزمة. وفي غضون ذلك، تعززُ التقانةُ الحريةَ، والسرعة، والوصول إلى الحوار من خلال ازدهار الوسائل المتعددة، من الحقول المتفجرة من الإسلام الفضائي الإنترنتي إلى الأدب الإسلامي الشائع.[3] فمهما تكن اللبرلة السياسية ونشر الديمقراطية، بطيئة في العالم الإسلامي حتى هذا التاريخ، سوف تزيد مع ذلك، وتقدم خيارات سياسية أكبر لأعداد أكبر من الحركات والأحزاب الإسلامية.

وتساعد على تشكيل البيئة التي يجب أن تعمل تحتها الحركات الإسلامية في عالم المستقبل عدة اتجاهات خارجية كبيرة.

التنوع والتعددية

يؤذن المستقبل لا محالة بالتنوع الثقافي المتزايد للجميع. فالناس والأفكار في حركة، والتقانة تسرّع العملية تسريعاً أُسيّاً. والتقانة لا تستطيع إلا أن تزيد تنويع التعبير، في حين ستكون الهجرة ملمحاً رئيسياً هاماً لجميع المناطق تقريباً، ولو كانا يصطدمان مع الإرهاب العالمي. وهذا التنوع يفرض حقيقة التعددية، في الساحات العرقية، والدينية، والاجتماعية، والطبقية، ولو كان هذا مدمراً لصيانة التقليد الثقافي وتجانس النظرة الاجتماعية والقيم. والغرب متأثر بالقدر نفسه مثل العالم الإسلامي.

ويواجه الإسلام السياسي هنا خياراً، فهو من جهة يستطيع أن يساند حقوق المجتمع الإسلامي بالحصر دون غيره، وأن يسعى إلى حفظ "نقاء" المجتمع الإسلامي المقيم في الغرب من خلال إقامة الحواجز الثقافية والحمايات، وتحديد إقحام الثقافات الأجنبية إلى مجتمعاته الخاصة، وثقافاته، واقتصاداته في أوطانه الخاصة. ومن جهة أخرى يستطيع أن يقبل ويعمل مع هذا التنوع على أساس أكثر القيم الثقافة شمولاً.

معظم الحركات الإسلامية تقف حتى الآن بحزم في إعطاء الدعم لمجتمعها الإسلامي الخاص فوق مصلحة الآخرين - مثل الأحزاب العرقية الأخرى في الدول المتعددة الأعراق. ولكن إذا كان الإسلاميون يمتلكون طموحات تتجاوز مجتمعهم الديني الخاص إلى أي نوع من العالمية، فإنهم يحتاجون إلى التحرك إلى ما وراء دائرتهم الانتخابية ليكونوا محل إعجاب من دائرة أوسع. ونحن نرى علامات أولية واضحة من هذا في الحزب الإسلامي لعموم ماليزيا، في ماليزيا، وفي الإخوان المسلمين في مصر، وفي حزب العدالة والتنمية في تركيا، فهؤلاء يعملون بفعالية مع الأقليات على مستوى الأقاليم وعلى مستوى البلديات. ولكن كثيرين من الإسلاميين الآخرين يتحركون نحو وجهة نظر من الإسلامية تميل إلى الحصرية على نحو أكثر وهي تخص مجتمعهم بشكل ضيق.

ومن الناحية الفكرية يستحق الكثيرون من الإسلاميين المزيد من هذا اللوم. ففي مصر، وماليزيا، وباكستان، وبنغلاديش، يساند الإسلاميون صيحات تدعو إلى الرقابة وفق خطوط إسلامية وإلى إزعاج المعرفة. ويجري في صفوف الأصوليين السنة تشديد المواقف لا نحو المسيحيين فقط، بل نحو الشيعة المسلمين كذلك، والليبراليين المسلمين. وهذه الطرق لا تستطيع أن تقود إلا إلى التعصب الديني فقط، وإلى التصلب الضيق،

والتمييز، والعرقية. وتبدو الحركات الإسلامية حتى الآن غير مرتاحة راحة كاملة مع حقيقة التعددية ولو كانت تعترف بهذه الحقيقة من حيث المبدأ. (وتواجه الأحزاب القومية التقليدية مشكلات مماثلة). وربما يكون هذا التحدي التعددي هو أكبر مسألة مفردة تواجه الإسلاميين اليوم.

التسامح في مقابل المساواة

هناك طريقان للتفكير حول التسامح، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً مع مفهوم التعددية. يستطيع المرء أن يقبل، ويساند، ويرحب أيضاً بالحقوق المتساوية للآخرين للتفكير وللتصرف بصورة مختلفة - متطلباً نوعاً من اللاأدرية أو الحيادية من طرف الدولة التي ستحمي كل فرص الأديان لتزدهر. ومن ناحية أخرى، فإن الدولة أو المجتمع الذي تهيمن عليه ممارسة دين رسمي واحد قد "تتسامح" فقط مع اتباع ممارسات مختلفة من الآخرين، أي، سيتم التسامح معهم، ولكن لا شيء أكثر من ذلك - وهذا نوع من الحكم القيمي في نفسه وهو لا يقدم حتى مساواة قانونية بين الأفكار. وبالنسبة إلى بعض الإسلاميين فإن منح الدولة الشرعية المتساوية لجميع الأديان هو أمر مشكل عويص، إن لم يكن تجديفاً. ونحن نرى المأزق المحير نفسه في مكان آخر عندما يجد الكاثوليك والكثير من البروتستانت منح الشرعية المتساوية للأديان الأخرى أمراً مستحيلاً تقريباً. وتعمل الدولة الروسية الحديثة على حفظ المكانة المميزة للكنيسة الأرثوذكسية ضد غزوات التبشير من البروتستانتية الإنجيلية.

وحركات الإسلاميين منقسمة حول هذه المسائل. ومن المؤكد أن الإسلام تاريخياً يمنح حقوقاً وحمايات واضحة قاطعة للأقليات الدينية، ولكنها لا تُرى متساوية القيمة مع الإسلام، إنها موضع تسامح لا غير - ليست حالة للمساواة الاجتماعية والقانونية الحقيقية. ومع ذلك، فإن

إسلاميين حديثين آخرين يعملون الآن نحو مفهوم جديد للتعددية مثل حركة النور في تركيا، وفيها جميع الأفكار موضع تسامح من دون منح امتياز لبعضها فوق أخرى اعتقاداً من الحركة في أنه من خلال الحرية الحقيقية للأفكار فقط سوف يقترب البشر دوماً من فهم أصح لله تعالى ولمقاصده. وما تزال هذه الأصوات الأكثر ميلاً إلى الليبرالية في جانب الأقلية، على الرغم من أنها أقلية أصوات تتصاعد على ما يحتمل.

جميع المسلمين مطلعون تماماً على الآيات القرآنية التي تخدم بصفتها مفتاحاً لتبرير التعددية في الإسلام. فالآية رقم (48 من سورة المائدة) تنص: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ وآية أخرى مشهورة جداً يستشهد بها لتبرير التعددية في الإسلام وهي الآية رقم (13 من سورة الحجرات) وتنص ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ وهناك آية ثالثة تتحدث عن أن الله تعالى وهب كل نبي "شريعة" خاصة به أو طريقاً إلى الله.

تشير هذه الآيات بوضوح إلى وعي المسلمين بوجود التنوع بين شعوب العالم وفي داخل المجتمعات. وتوحي الآيات أن القدرة على أن تكون تقياً وتعمل صالحاً هي المعيار الأول للصلاح. ويستشهد أيضاً بأحاديث أخرى عن النبي ﷺ لتبيان الكيفية التي عمل بموجبها داخل مجتمعات متعددة الثقافات ومتنوعة لجلب الهدنة الدينية والعرقية للأطراف المتحاربة.

وفي الوقت الذي تورد فيه هذه الآيات بينة قوية من الكتاب الكريم لدعم الموقف التعددي، فإن عدداً أكبر بكثير من الإسلاميين الراديكاليين اليوم يستشهدون ببينات قرآنية أخرى لتبرير عدم التسامح والتصميم على التماس التجانس الكامل للفكر والممارسة داخل الإسلام بوصف ذلك

الطريق الصحيح الوحيد لتوقير إرادة الله تعالى. والعديد من هذه الاستشهادات غير المتهاودة بشكل أكبر تنتزع بالكلية من السياق، أو من سياق الوصف القرآني للنزاع مع غير المسلمين تحت ظروف تاريخية محددة من الحرب، وهي متوازية مع الحكم المطلق والتمركز الثقافي العرقي لأجزاء من العهد القديم حول معاملة أعداء اليهود في الحرب. وكثيرون من المسلمين لديهم بالفعل نزاعات مع النصارى واليهود أقل مما لديهم مع الجماعات الإسلامية المبتدعة. فالحركة السلفية، وخصوصاً في شكلها الوهابي، هي حركة اقتصارية بشكل استثنائي في هذه النقطة.

وفي الوقت الذي مد الإسلام التسامح دائماً إلى "أهل الكتاب" (المسيحيون واليهود)، فإن على المسلمين الآن أن يدركوا الحاجة إلى مد التسامح إلى الآخرين مثل البوذيين، والهندوس، والطاويين، وإلى أي عدد من الأديان المحلية الأهلية الأخرى، حتى الملحدين. وكان الإسلام عملياً ذرائعياً حول هذه المسألة عند الضرورة، فعندما حكم المسلمون الهند تحت سلالة المغول الحاكمة، برز هناك تعايش عملي في الأمر الواقع مع الأكثرية الهندوسية ولولم يوافق عليها بعض رجال الدين، حتى أن بعض علماء الإسلام اكتشفوا روحاً توحيدية خلف تعدد الآلهة الظاهر في الهندوسية. وتتعامل حكومة الحزب الإسلامي لعموم ماليزيا اليوم في مقاطعتين من ماليزيا كذلك معاملة مريحة مع الصينيين والهندوس.

التكاثر والتنوع المتزايد للحركات والأحزاب الإسلامية نفسها هو يقين آخر في تطور الإسلام السياسي. والاختلافات بين أحزاب الإسلاميين وجماعاتهم قد تصبح كبيرة، وعلى الدرجة نفسها على الأقل، مثل تلك الاختلافات الموجودة بين الأحزاب السياسية من المسلمين وغير المسلمين. وهنا سنجد دليلاً آخر على تحويل التفكير الإسلامي إلى تفكير احتجاجي

كما حدث في البروتستانتية (أو بروتَستَتَة التفكير الإسلامي) وذلك حين تشجع الحرية المتزايدة سلسلة كبيرة من التفسيرات الدينية الشخصية للمعنى السياسي والاجتماعي للإسلام. ويجب أن يقود هذا في الواقع إلى حوار صحي وإلى زيادة الحدة الفكرية للمسائل بينهم، من الناحية الفكرية على الأقل، ولو لم يكن ذلك بالضرورة في المجال السياسي. ومن سوء الطالع، لم يحدث حتى الآن لبرلة كبيرة لتفكير الإسلاميين بين الأحزاب السياسية الإسلامية الناجمة عن الحوار والتنافس بينها، ربما باستثناء الحال في تركيا، ومصر وإندونيسيا. وفي مناطق أخرى، مثل باكستان، فإننا نشهد أحزاباً إسلامية تتنافس من أجل تبني أشد المواقع تعصباً - ليفوق أحدها الآخر و "يقصيه إسلامياً".

ومع تكاثر حركات الإسلاميين، سيزداد أكثر من ذي قبل وضوح غياب السلطة المرجعية المركزية أو المحددة داخل الإسلام، وهو مثال آخر عن عملية "بروتستنة"التنويع ونمو تناثر السلطة المرجعية. وطوال وقت طويل جداً لم يكن هناك مصدر مرجعي منفرد للسلطة المرجعية في الإسلام. والخليفة، وهو اسمياً أعلى قائد ديني داخل الإسلام، تطور بسرعة إلى دور مُسيَّس في القرن الإسلامي الأول. وعلى خلاف الاعتقاد الشائع، فإن السلطة المرجعية السياسية والدينية في الإسلام افترقت في الممارسة الفعلية إلى الأبد في القرن الإسلامي الأول مع وضع الدين تابعاً للسلطة العلمانية، حتى لو حكمت هذه الأخيرة باسم الإسلام من أجل أغراض الشرعية ودفاعاً عن القانون الإسلامي. السلطة المرجعية الدينية نادراً ما كانت مركزية، مع وجود المراكز المتنافسة الكبيرة مثل النجف (للشيعة) ومثل الشخصيات الدينية الكبيرة التي تتنافس عملياً من القاهرة أو بغداد، أو اسطنبول أو أماكن أخرى ولها فقط سلطة محدودة وانتقائية في خارج بلدها.

واليوم، كما يشير إيكلمان، يزداد المنافسون المدّعون الذين يزعمون أنهم مصادر ذات سلطة مرجعية في الإسلام ويتوسعون أُسّياً، ويجري إصدار الآراء الدينية المستقلة والتي نصب أصحابها أنفسهم بأنفسهم مصادر للفتوى، من خلال أشكال متعددة من وسائل الإعلام، ومنها مراكز الفتوى في كل أنحاء العالم، ومن جملتها واحد في آن آربر، في ميتشغان، في الرسائل الإعلامية، ودورات التعليم، وبرامج التلفزة، والكتب، والمجلات والأشرطة السمعية والبصرية. والأقراص المدمجة، وفوق ذلك جميعاً مواقع الإنترنت التي يستطيع فيها الإنسان أن يطلب آراء في أي قضية من أي عدد من السلطات المرجعية الدينية، وبعضهم ليسوا بالضرورة من خريجي المدارس الشرعية ولكنهم مثقفون علموا أنفسهم بأنفسهم. لهذه العملية أثر وهو جعل "تسوق الآراء" أسهل - وهو ليس أمراً سيئاً في نفسه نظراً إلى أنه يجبر المرء على التفكير لنفسه بشأن الآراء والمسائل بعمق أكبر. (ففي الغرب أيضاً، يقصد الناس في الغالب كنيسة يكونون فيها مرتاحين مع رؤية مسيحية مقترحة).

وبكلمات أخرى، فإن أكثر بيئة فكرية وسياسية انفتاحاً تشجع تنوع الفكر في داخل الإسلام. وسيكون الناس في الأرجح مستعدين للنظر في المعنى الذي تعنيه لهم ممارسة الإسلام في تعابير عملية، وبهذا يتأثر مدخلهم للرسائل الإسلامية البديلة. لن يكون هناك صوت منفرد واحد للسلطة المرجعية.

وعملية تنويع السلطة المرجعية هذه تُفلت أيضاً من مَوضَعَة السلطة المرجعية الدينية وحصرها في مكان معين، مثلما كانت الحالة بشكل ثابت طوال معظم التاريخ الإسلامي، وتعبُر بها فوق القوميات كي يستطيع المرء أن يجد سلطة مرجعية دينية من مواقع شبكة المعلومات في المنتصف حول

العالم. فاليوم يقيم الشيخ المصري يوسف القرضاوي فعلياً في قطر، على سبيل المثال، ولكنه الآن في الواقع "في كل مكان" من خلال موقعه الناجح على الشبكة"إسلام - أون - لاين" باللغات الانجليزية، والأردية إضافة إلى العربية (http://www.Islamonline.net)، وفيه يتمتع بسلطة مرجعية أكبر إلى حد بعيد من السلطة التي كانت له في أي وقت سابق في بيئة القاهرة الفكرية المتصلبة. وليست الآراء الآن عابرة للقوميات فقط، ولكن القضايا والاهتمامات التي يتم التعبير عنها وتبادلها أيضاً تخلق "الأمة الإليكترونية" أو "الأمة في الوقع الافتراضي" التي تمثل العولمة الصحيحة بامتياز. [4]تلك الأمة الإليكترونية سوف تكون مفتوحة أيضاً للتنوع الإليكتروني، الذي سيضاعف الخيارات المختلفة والتفسيرات التي لم تكن متوافرة في السابق. وهكذا فالتقانة توحد الأمة وتنوعها معاً.

جعل الدين فردياً

قد يكون الدين الآن خاضعاً لعملية ثورية عميقة، وهي جعل الدين فردياً، أي، فردنة الدين. في المجتمعات التقليدية والمجتمعات الجامدة كان دين الفرد موروثاً بشكل حازم ويتقرر من الجماعة الاجتماعية للفرد. ولكن عملية التنوع وقدرة الفرد على التماس تنويع من الآراء الدينية لا تشجع الأفراد على التفكير فيما تعنيه ممارسة الإسلام بالنسبة إليهم فقط، إنها تحرك الدين كذلك تدريجياً إلى خارج منطقة الممارسة الموروثة ثقافياً وعائلياً ليدخل في منطقة المطلب والاختيار الشخصيين. فبعض المسيحيين، واليهود، والمسلمين قد يندون بهذا الاقتراح هنا عن "مقصف، بوفيه، ديني" يستطيع فيه الفرد أن يختار العقيدة التي تروق له ويهمل العقائد الأخرى. ومع ذلك فهذا هو بالضبط ما سيفضي إليه معنى دين الضمير في العالم المعاصر. إن جوهر البروتستانتية الإنجيلية، على سبيل المثال، يشتمل على

الاختيار الفردي الواعي للدين وللقيادة، وليس ممارسة دين موروث. وأعداد كبيرة من المؤمنين الآخرين في الغرب يعكسون بعض المواءمة الشخصية وتفضيل كل شخص لمعتقده الديني الخاص به متأثراً بمصادر عدة متنوعة - اختيارات اختارها المؤمن بشكل محدد لأنه يهتم بشأن دينه(أو دينها) ويستطلع الكتب وتعاليم التقاليد المتنوعة التي تساعده على تحديد دينه. ولم يبق هذا الأمر دائماً محصوراً بتقليد العائلة الموروث.

وسيناقش بعض المؤمنين بالقول كم هي قيمة الدين الموروث إذا بقي من دون تفحص؟ أليس السعي في طلب دين شخصي حركي أكثر معنى إذا استمده المؤمن شخصياً من التأمل والدراسة؟ هذه الملامح تعكس تطور الكثير من الفكر الديني في الغرب اليوم، وهو يُفسر ويُسقى من الأديان الأخرى. ومن هنا نحن نشهد أثر البوذية على بعض المفكرين المسيحيين الكبار، أو إثراء الروحية المسيحية من خلال الإشارة إلى تقاليد روحية أخرى في روح مسكونية شاملة جديدة. وهذه الظاهرة على ما يبدو ستظهر مباشرة من الظروف المعاصرة للتعددية الثقافية. ومن المؤكد لها أن تؤثر على المسلمين كذلك، وخصوصاً عندما يصل المسلمون ليعيشوا في مجتمعات مختلفة أو ليقبلوا ثقافات مختلفة داخل مجتمعهم هم.

إن مثل هذه "المسكونية" العالمية، تلقى الآن، مقاومة قوية عندما يشعر مجتمع محدد تحديداً دينياً أنه مهدد بوجوده ولهذا فهو يتمسك تمسكاً شديداً بدينه الأساسي بوصفه تأكيداً للمجتمع وللهوية الشخصية. (وقد اقترح كاهن يهودي بارز في الولايات المتحدة أن أمريكا قد تفرض على الثقافة اليهودية تهديداً أكبر من أوشفيتز لأن أمريكا تشجع على التزاوج بين الطوائف وعلى فقدان مريح ومستمر للهوية اليهودية). ونحن نرى في كل هذه المجتمعات تحركاً نحو المزيد من الاستقامة على الدين الصحيح

بوصفه تأكيداً للهوية أكثر مما هو تعبير نقي عن التفضيل الديني. إن فردنة الدين قد تكون جيدة من وجهة نظر الضمير الشخصي وشدة الاعتقاد الشخصي، ولكن الكثيرين من المسلمين سيشعرون أن فردنة الدين تقود إلى إضعاف تضامن المجتمع والهوية. ومع ذلك فحيثما تكن الهوية في مجتمع متعدد الثقافات (أو عالم) غير مهددة فإن الهوية تكون أكثر انفتاحاً للتأثير الخارجي ولتأثير من اتجاهين. إن الإحساس بالراحة الوجودية والثقافية من جانب المسلمين سيكون واحداً من المفاتيح إلى لبرلة أكبر للمجتمع.

حقوق الأقلية والأكثرية

حقيقة التعددية تثير المزيد من الأسئلة حول فرض الإرادة على الأقلية من الأكثرية، وإن كان المسلمون - أو أي أكثرية - يستطيعون أن يسعوا إلى إنفاذ تشريعات اجتماعية ثقافية خاصة بما يفضلونه هم. إن الشريعة الإسلامية تفهم بالتأكيد أن الأقلية الإسلامية لا تستطيع أن تتوقع أن تشرع نواحي من القانون الديني الإسلامي أو أن تفرض وجهات نظر المسلمين على أكثرية غير مسلمة. ومن ناحية أخرى، إذا شكل المسلمون أكثرية صغيرة، مثل الماليزيين في ماليزيا وهم 54 بالمائة تقريباً، فكم يغير هذا في الحالة القانونية؟ يُفترض أن يكون القانون الإسلامي تصوراً عالمياً - وإن كان فهم هذا التصور يختلف في المكان والزمان - فكيف يمكن والحال هذا أن يكون معتمداً على النسب العددية من أجل صحته وأهميته، وخصوصاً في عيون الإسلاميين؟

يثور السؤال مراراً بشأن فرض قانون الشريعة، حتى في بلد ديمقراطي تحت أكثرية إسلامية. الأكثرية، طبعاً، هي التي ستقرر دائماً التشريع. فماذا عن حقوق الأقلية تحت هذه الظروف؟ دعونا ننظر في بعض تعقيدات المسألة. ليس مفترضاً في قانون الشريعة، طبعاً، أن ينطبق على غير

المسلمين، ولكن الموقف لا يكون واضحاً عندما يكون المسلمون وغير المسلمين كلاهما مشتركين في مسألة قانونية، أو حين يختار المجتمع أن يحظر الخمور. وهناك مسائل قابلة للمقارنة تثور في الولايات المتحدة مع الولايات والمقاطعات التي كانت لوقت طويل حرة في سن "قوانين تحرم صنع المسكرات وبيعها" وتؤثر بذلك على ظروف المرطبات الكحولية أو حتى حظرها حظراً تاماً. فإذا كنا ننشد مثالاً أكثر جدية، فماذا عن حكم الإعدام؟ فإذا صوتت في تكساس أكثرية مؤيدة لتنفيذ حكم الإعدام في حين تقوم مينيسوتا بإلغاء حكم الإعدام، فهل تكون حقوق أقلية المواطنين في تكساس قد خرقت بطرق يمكن أن تكون قاتلة؟ هل ينتقل المعترضون إلى مينيسوتا؟ ما هو مكان حقوق الأقلية في تكساس بالنسبة إلى الذين يعارضون حكم الإعدام؟ وعندما يرتب المجتمع معاييره القانونية بالاستفتاء العام، فليس أمام الأقلية من خيار سوى أن تقبله أو أن تغادر. إن جميع التشريعات في القضايا الاجتماعية، من مثل الإجهاض، والقتل الرحيم، تؤثر تأثيراً حيوياً على حقوق أو حساسيات الآخرين. إن حقيقة تطور التعددية تعقد جدول الأعمال الإسلامي تعقيداً شديداً وسوف تتطلب تفكيراً جديداً واسعاً حول طبيعة القانون الإسلامي، والممارسة الإسلامية، وحكم الأكثرية، وحقوق الأقلية. لقد بدأ الإسلاميون الآن بمعالجة بعض هذه القضايا.

العرقية المتصاعدة

العرقية التي تعيد تأكيد نفسها، والانفصالية العرقية والدينية، وحقوق الأقليات العرقية، تقف على رأس القائمة من بين أكبر التحديات أمام كل حكم في القرن الحادي والعشرين. والإسلام بوصفه إيماناً ومثلاً أعلى دينياً لا يعترف لا بالقبلية ولا بالعرقية عاملاً في إقامة الأمة الإسلامية، أو في

العلاقات بين المسلمين. ولكن المسلمين، مثل كل المجتمعات الإنسانية الأخرى، يواجهون قضايا عملية من الاختلافات العرقية داخل مجتمعاتهم الخاصة، كما هو الحال في علاقاتهم مع غير المسلمين.

وقضايا العرقية داخل الدول الإسلامية تبين حتى الآن أن الإسلاميين لم يطوروا بعد سياسة نظرية وعملية قابلة للتشغيل لمعالجة هذه المشكلات. حتى في الدول التي معظم سكانها من المسلمين، ما يزال فيها مشكلات عرقية بين المسلمين - في أفغانستان (باشتون، طاجيك، هزارا) في الجزائر (البربر)، في إندونيسيا (أتشيه ومينانغ). وفي إيران (الأكراد، والبلوش، والأذاريين) وفي العراق (الأكراد) وفي الأردن (الفلسطينيون)، وفي المغرب (البربر)، وفي باكستان (البلوش، والسند، والبنجاب، والباشتون)، وفي السودان (النوبة)، وفي تركيا (الأكراد)، وفي أوزبكستان (الطاجيك). يجب أن يكون الإسلام من حيث المبدأ قادراً على الارتفاع فوق الإيديولوجيات القومية وأن يوفر الكثير من القوة الإيديولوجية اللاصقة لإبقاء الأمة معاً في وجه الاختلافات المستندة إلى العرقية، ولكن الإسلاميين لم يجدوا بعد الصيغة اللازمة.

في الدول التي تضم أقليات غير إسلامية، يوجد لدى الإسلاميين ميل قوي لدعم رفاهية المجتمع الإسلامي مع اهتمام محدود في غير المسلمين. وهم لم يفكروا عادة فيما وراء قضايا المجتمع الإسلامي حتى الآن. ولنكون منصفين، فإن الإسلاميين عندما جاءوا إلى السلطة حتى الآن في حكومات إقليمية أو بلدية أظهروا اهتماماً برفاهية أبناء دوائرهم الانتخابية من غير المسلمين كذلك، كما في (تركيا، والجزائر، وماليزيا). ويستهويهم وهم خارج السلطة أن يلعبوا السياسة العرقية. باختصار:

- في الدول التي تتطابق فيها خطوط التصدع العرقي والديني، تعزز الإسلامية بقوة هوية الجماعة العرقية الإسلامية،
- في الدول التي يشكل فيها المسلمون الأكثرية، يساند الإسلاميون حقوق المجتمع الإسلامي مساندة وظيفية إزاء غير المسلمين،
- في الدول التي يكون فيها المسلمون أقلية، تساند الإسلامية دائماً المسلمين إزاء الأكثرية وتساند الطموحات العرقية للمسلمين عموماً نحو الحكم الذاتي أو التحرير الوطني،
- في الدول التي يكون فيها كل السكان من المسلمين ولكن توجد اختلافات طائفية بينهم (الشيعة والسنة)، تنتظم الجماعات الإسلامية عموماً وفق خطوط طائفية بشكل حازم (لبنان، أفغانستان، تركيا، إيران، باكستان).

والخلاصة المؤسفة التي يجب أن نستخلصها هي أن الإسلام السياسي لم يظهر حتى الآن الكثير من النجاح في معالجة مشكلة التعددية العرقية والتعددية عبر الخطوط العرقية أو الدينية. وفي الوقت الذي لم يشعل فيه الإسلاميون أبداً نزاعات عرقية بين المسلمين، فإنهم لم يحلوها كذلك. وليس الإسلاميون وحيدين في هذا الإخفاق: فقلة من الأحزاب السياسية الأخرى قد أظهرت نجاحاً كبيراً في هذه الساحة كذلك.

وختاماً، قد يعاني الإسلام السياسي المتاعب إذا هو استغرق وقتاً طويلاً في الاتفاق مع هذه التحديات الإيديولوجية المهمة من العالم المعاصر - أي، التعددية، ونشر الديمقراطية، والأقليات، والعلمانية. والحقيقة الواقعية هي أن الحركات الإسلامية نفسها إذا لم تتخذ اتجاهات جديدة مهمة في إيجاد أجوبة قابلة للحياة لهذه التحديات، فإن العالم الخارجي سوف يولد سياساته الخاصة به وضغوطه، وهي في الغالب طريقة لخدمة نفسه

وسوف يحاول فرضها من خلال جماعات حقوق الإنسان، ومناشدات الأقليات الموجهة إلى الأمم المتحدة، والحركات النسوية، والجماعات الدينية، وآخرين غيرهم. وهذه الضغوط الخارجية سوف تحد من الخيارات الخلاقة المتوفرة للإسلام السياسي، وتحرمه بفاعلية من نعمة التطور في سياقات محلية أهدأ وتجبره على الدخول في أنماط من ردود الفعل غير المنتجة باستمرار. وهذا واحد من الأسباب العديدة الداعية إلى الحذر الغربي في عدم الدخول والاندفاع بشدة في المنطقة، وإثقال الحوار والإفراط في شحنه حول ممارسة الإسلام مع القضايا العرضية التي لها علاقة بالسلطة، وكرامة المسلم، وعجزه، وسيادة الدولة الإسلامية.

الحرية الفردية والقيم المفروضة

معظم الإسلاميين الحداثيين يرون العلاقة بين الفرد وبين الله تعالى مسألة قرار وسلوك شخصين: ففي نهاية الأمر، فإن الله تعالى وليس بعض الواسطة الإنسانية، هو الذي سيحكم على سلوك كل مؤمن. ولكن عندما يؤثر السلوك الشخصي أيضاً على المجتمع فيجب أن يشمل ذلك عقداً اجتماعياً مثلما هو محدد من المجتمع وفقاً لمعاييره ولفهمه للإسلام. فإذا اختار الفرد ألا يعيش وفق معيار ذلك المجتمع، فيجب أن يكون حراً أو تكون حرة في أن يعيشا بشكل مختلف طالما لم تنتهك القوانين الفعلية. ولكن المجتمع وليس الفرد أو نظام الحكم غير المنتخب، هو الذي يجب أن يكون الحكم. الإسلاميون أو رجال الدين قد يرغبون في الحث على تفسيرات معينة للإسلام وتطبيقها، ولكن لا يجب أن يمتلكوا أي سلطة قانونية ليفعلوا ذلك في نظر معظم الحداثيين.[5]

في العالم الحقيقي، طبعاً، يبدو "استبداد الأكثرية" وقيمها في أي مجتمع أمراً لا سبيل إلى اجتنابه. وفي المجتمع الصغير، الضيق، المتجانس

تجانساً شديداً يخاطر أي فرد يختار أن يعيش بشكل مختلف عن المعايير بأن يلقى نفسه في المشكلات. وأما في المجتمعات الكبيرة، والمتنوعة، والتعددية فإن الأفراد يمتلكون خيارات أوسع ويميلون إلى خلق دوائرهم الاجتماعية الخاصة. وكلما كان المجتمع أكثر تنوعاً، صار من الأصعب أن يتحقق إجماع المجتمع على المعايير. ومن الطبيعي أن المجتمعات الإسلامية سوف تلتمس بناء أنواع معينة من المؤسسات والبنى من أجل صيانة قيم معينة وطرق حياة "معايير المجتمع القائم" إما قانونياً أو عرفياً، وسوف تسعى إلى فرض إجماعها إلى حد ما.

وفي النهاية، فإن محاولة فرض نظام أخلاقي معين في القرن الحادي والعشرين يتجاوز معنى "معايير المجتمع القائم" تبدو محاولة متنافية مع هذا الزمان بشكل ميئوس منه ومحكومة بالفشل، مهما تكن المبررات الدينية. مثل هذه المحاولة سوف تفشل على أساسين: أن الرؤية الضيقة والحصرية للأخلاق لا تستطيع أن تكسب سنداً واسعاً لمدة طويلة، وأن الجهد المبذول لفرضه ليس قابلاً للاستدامة. وحالة إيران نفسها تبين هذا- وهي واقع حقيقي واضح وضوحاً شديداً الآن للمفكرين الدينيين لإيران.

فماذا يستطيع إسلامي أن يفعل، إذاً، في مجتمع معاصر تعددي ليس كل الناس فيه من المسلمين، وليس كل المسلمين متماثلين، بل ليس كل المسلمين متدينين، والمتدينون أنفسهم لا يتفقون على تفسير الإسلام تحت الظروف المعاصرة؟ قد يجد الإسلاميون ببساطة أن أعظم إسهام وقوة لهم يكمنان في المحافظة على جدول الأعمال الأخلاقي حياً أمام أعين المجتمع لكي يبقى نقطة مرجعية حية ونابضة. ولن يكون الإسلاميون وحيدين في هذا: سوف ينتج المجتمع هيئات أخرى، بعضها علماني، ويتولى أيضاً دور الناقد الأخلاقي، مثل جماعات حقوق الإنسان، وكلاب الحراسة

الديمقراطية، وكلاب حراسة ضد الفساد، وغيرها. ولكن الجماعات ذات التوجه الإسلامي تستطيع بانتظام أن توفر نقداً أخلاقياً أوسع للمجتمع في قضايا اليوم ليدرسها المجتمع، وهذا يشبه كثيراً ما تفعله الكنائس المختلفة في هذه الأيام في الغرب. وإذا استطاع الإسلاميون أن ينجحوا في إبقاء الأفكار الإسلامية جزءاً من حوار نشيط مستمر في المجتمع، فإنهم سيكونون قد أنجزوا أعظم دور ممكن من أجل نشر الفكر الإسلامي.

إن رؤية الإسلام الضيقة، وغير المرنة، وغير الحراكية، مثلما نشهدها في «...»(*)، أو في بعض الدوائر في باكستان، أو في أفغانستان تحت حكم الطالبان، سوف تفقد قدراً كبيراً من جاذبيتها وسيطرتها عندما يحصل الأفراد على الحرية ليختاروا. وإذا كان نوع الإسلام الذي يجري نشره هناك يفقد علاقته في عيون المسلمين بالقضايا الكبيرة التي تواجههم، فهناك، إذاً، بشكل واضح للعيان خطأ ما في تلك الرؤية المحددة للإسلام.

إن التفسيرات الحية والذكية فقط لما تدور حوله روح الإسلام ورسالته تحت الظروف المعاصرة هي التي ستضمن أن الإسلام حي ومركزي للحوار المعاصر. إن الإسلام أو أي دين آخر يعيش فقط ما دام يمتلك أشياء ذات معنى ليقولها عن القضايا الضاغطة على السكان والمهمة لهم، وخصوصاً تحت ظروف الحرية. فالحرية، إذاً، تصير هي المستلزم الجوهري للتطبيق الناجح والخلاق لرسالة الإسلام إلى البشرية. الحرية وحدها هي التي تستطيع أن تخلق البيئة التي يستطيع فيها كل فرد أن يكتشف علاقة شخصية مع الله تعالى وأن يلتحق بحرية مع الآخرين لنشر رؤية أخلاقية. (**)

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار كلمتين.

(**) في هذه الفقرة مبالغات في وجود الاختلافات بين فصائل الإسلام دون معرفة أن الجميع يجمعون على ما هو معروف من الدين بالضرورة. وليس هناك مسلم يقبل بتحويل الإسلام إلى مجرد شكل خال من المضمون.

وزن العلمانية

بالنسبة إلى الإسلاميين فإن أعلى تحد في هذا القرن هو أن يتوافقوا مع العلمانية، وهي واحدة من القوى الكبيرة من الحياة الفكرية الغربية طوال أربعمائة عام. وهي إلى الآن متمكنة بشكل متزايد في الحياة المعولمة. وهي في الغالب هدف رئيسي لكثيرين من الإسلاميين، وذلك في المقام الأول لأنهم أساؤوا فهم التعبير.

في التاريخ الغربي الفكري تؤخذ العلمانية (سيكيولارزم) على وجه العموم لتعني المتابعة العقلانية للمعرفة الموضوعية، بغض النظر عن أي قيم غير علمية، ومن جملتها المعتقد الديني. وفي الاستخدام الأنجلو - ساكسوني، وخصوصاً في الاستخدام القضائي الأمريكي، تشير العلمانية إلى الفصل الصارم بين الكنيسة وبين الدولة، مع الإصرار على أن كلا منهما يجب أن يبقى بعيداً عن عمل الآخر. وهناك أيضاً نسخة فرنسية من التعبير، (اللائكية)، وهو منتج للثورة الفرنسية، وبموجبه تسيطر الدولة بل تقمع الدين ومؤسساته باسم القيم العلمية والوضعية للدولة. والمفهوم الفرنسي للعلمانية هو الذي كسب انتشاراً بارزاً في العالم الإسلامي الحديث، وكان ذلك أبرز ما يكون مع مصطفى كمال أتاتورك في تركيا، وفيها تولت الدولة السيطرة الكاملة على الدين وعلى كل مؤسساته. وكانت الإيديولوجية الكمالية للدولة، وهي التي ترى الإسلام من الناحية الجوهرية رجعياً، وظلامياً، وقديماً، وهي وحدها الإيديولوجية التي تقرر كيف يستخدم الدين في خدمة جدول أعمال الدولة. وهذا المنهج هو الذي استمر به بورقيبة في تونس ومحمد رضا شاه في إيران، وفيهما قمعت المؤسسات الدينية أو الحركات الدينية ووضعت في خدمة الدولة. إن هذه الصيغة من "العلمانية" هي التي يجدها الإسلاميون علمانية لا تُحتمل ويستحيل

التسامح معها، نظراً إلى أنهم يرونها معادلة لمعاداة الإسلامية وقمع المؤسسات الدينية.

ومع تحدي الإسلامية لأنظمة الحكم عبر العالم الإسلامي اليوم، فإن "العلمانية" في شكلها الذي تسيطر عليه الدولة أمر ميسور التناول وتبدو صيغة حداثية من أجل سحق المعارضة الدينية. والحكام المسلمون المستبدون يندفعون إلى التوكيد لواشنطون أنهم "يحافظون على العلمانية في الكفاح ضد الأصولية" أو في الفترة الحديثة: "في الصراع ضد الإرهاب". ولكن بعض الإسلاميين في السنوات القريبة قد أصدر دعوات لتبني علمانية حسب الأسلوب الأمريكي –وبموجب هذه العلمانية ترفع الدولة أيديها عن المنظمات الدينية بالكامل، وتُمكّن الجماعات المدنية من الاحتفاظ بالاستقلال الذاتي أو من امتلاك "فضاء مدني" في المجتمع. وبالفعل، فإن حزب الفضيلة في تركيا في عام 1999 اقترح أنه كان مستعداً للتوقيع على مبادئ العلمانية بالمعنى الأمريكي ولكنه عارض "العلمانية" التي تضع الدين وممارسته المدنية بشكل صلب تحت سيطرة الدولة وخاضعاً للتلاعب والاضطهاد.

ولكن إسلاميين آخرين، يرون الإسلام بمعنى كلي شامل (ومن هنا التعبير الفرنسي العميق البصيرة إنتيغرزم الذي يعني التكامل) وفيه يكون الإسلام أكثر من دين، إنه "–طريقة حياة شاملة" أو صوت داوٍ – منبث في كل وجوه الحياة. وبالتأكيد يستطيع المرء من وجهة نظر دينية، أن يدرك وجود الله تعالى بوصفه نافذاً متخللاً في كل الأشياء، وبوصفه حالاً موجوداً في الكون ويمنح السعادة والصفة المقدسة لكل نواحي الوجود اليومي في الاحتفاء بخلق الله وإرادته. مثل هذه الأفكار تملأ معظم النظرات الصوفية والدينية في الحياة. وعلى كل حال، فالأمر بالنسبة إلى

الإسلاميين شيء آخر أن ينصوا على أن الصفة المقدسة لكل الوجود تتطلب من كل المؤسسات الإنسانية أن تكون خاضعة للمعاملة الدينية الصارمة، أو أن أحزابهم، وعقائدهم، حتى برامجهم هي فوق النقاش بسبب علاقتها بالدين. في المجتمع الحديث العقلاني يجب أن يكون هناك فضاء علماني مستقل ليس مرتبطاً بالمقدس، والذي يكون من المستطاع أن يفحص، وأن يناقش، وأن يحاور من دون إصدار حكم على القيم الدينية نفسها. وفي الوقت الذي قد يدرك فيه المرء شخصياً عمل الله في كل الأشياء، فإنه لذلك لا يستطيع أن ينظر إلى المؤسسات والبنى الإنسانية بوصفها مقدسة تلقائياً. وهكذا فبينما يقدم الإسلام بالتأكيد آراء عن العدالة الاقتصادية، فإن مناقشة قانون الضريبة التصاعدية ليست مقدسة في نفسها. والتصريح أن كل شيء مقدس هو تبخيس للمفهوم وجعل الحوار العقلاني مستحيلاً. وبالفعل، إن تقديس كل شيء يؤدي جوهرياً إلى تقديس لا شيء.

ومعظم أنظم الحكم "العلمانية" في العالم الإسلامي قد أعطت العلمانية اسماً سيئاً عن طريق ربطها مع الحكم الاستبدادي المدعوم من الغرب، ومع الفساد، ومع الامتهان للغرب، ومع السيطرة القاسية من الدولة على الدين، ومع التمييز ضد كل الإسلاميين، وهو عملياً مرادف للإلحاد. ومن سوء الطالع، أن الغربيين يستدعون تعبير العلمانية، وهم عادة غير واعين للأسباب الداعية إلى استثارة المعاني الضمنية السلبية للكلمة لدى معظم المسلمين. واليوم، وتحت التعرض لتأثير المجتمع الغربي وخصوصاً مجتمع الولايات المتحدة، بدأ الإسلاميون يدركون أن العلمانية بالمعنى الصحيح للكلمة لا تشير إلى موقف نحو الدين أكثر من فصله - واستقلاله - عن الدولة. وبالفعل، بدأ الإسلاميون الآن يقدرون أن هذا الموقف يمكن أن يعني الحماية من قوة الدولة المتدخلة والتي تخدم مصالحها في الأغلب.

ومهما تكن مظالمهم المشروعة مع العلمانية الزائفة في وطنهم، فيجب على الإسلاميين مع ذلك أن يدركوا الواقع الحقيقي وهو أن قوة العلمانية في تنام كوكبي. وهي تحمي عدداً كبيراً من النشاطات التي يقوم بها الإسلاميون ومنظماتهم. وهي في الوقت نفسه أيضاً تحد سلفاً من قدرة الإسلاميين وهم في السلطة على فرض هيمنة دولتهم الخاصة على دور الدين في المجتمع والقانون.

والاعتراف بقوة العلمانية يزداد سهولة بالنسبة إلى الإسلاميين، خصوصاً أن الكثيرين منهم يعملون في ميادين احترافية ويتفكرون في دينهم في سباق المجتمع المعاصر. وكما يشير المفكر التركي نيلوفر غول ويقول: "كلما ازداد اكتساب الإسلاميين لهوية احترافية، مهندسين أو مفكرين، صارت مجالات المقدس والدنيوي أكثر انفصالاً. وهكذا، فإن التحول إلى عضو في النخبة ينشط عملية علمنة، مستقلة عن نوايا الفاعلين، وذلك يقود إلى الفصل بين المجالين".[6]

تحدي "المادية" الغربية

يتهم الإسلاميون الغرب اتهاماً متكرراً بأنه تحت عبودية "المادية". وجميع الأديان، طبعاً، معنية بالمادية المستحوذة بصفتها حاجزاً أمام الحياة الروحية، والإسلام ليس استثناء. ولكن كثيرين من الإسلاميين يعرض الزعم بأن الإسلام يمثل "طريقا ثالثاً،" يرفض كلاً من الشيوعية والرأسمالية الغربية والمادية. وتبدو بلاغتهم وهي لا تمتلك إلا القليل من الفهم للمسألة وتفرض انقساماً كاذباً بين "الشرق" "والغرب" هنا.

المصادر الأولى التاريخية للغنى الغربي كانت هي الرأسمالية، و"الروح العلمية" والتقانة، والحرية، والثروة المستمدة من الاستعمار، والجو المفيد والوفرة في المواد الأولية من الخشب، والماء، والحديد، والفحم. وذلك

الغنى، الذي ينزلق غالباً إلى استهلاك بارز، قد أنتج بالفعل مجتمعاً غربياً استهلاكياً يكتسب الإعجاب، والحسد، حتى النقمة على المظالم عند الكثير من الذين لا يملكون في العالم. والغرب نفسه يولد تحذيراته الدورية الخاصة به عن الاستهلاك الغربي المفرط للمواد الأولية للعالم، وهي مناقشات استوعبها الإسلاميون. ومثل هذا النقد يعود على أقل تقدير إلى إشارات العهد القديم بعبادة المال المعبود والسعي المستحوذ على النفس خلف السلع المادية التي تعمي المرء عن القيم الروحية وعن الغرض من الحياة أيضاً.

ويستخدم الإسلاميون تعبير "المادية" في معنى مزدوج، الأول وصفاً للفكر الفلسفي في العصر العلمي والذي ولد الشك حول وجود الله تعالى، على الأقل كما هو مستند إلى عدم قدرة الدين على أن يبين ذلك علمياً. وفي عيون المسلمين الأتقياء، أنتجت هذه الفلسفة اتجاهاً نحو اللادينية الغربية التي وصلت في النهاية إلى ذروتها في تفريخ الشيوعية وفلسفتها في الجدلية المادية، وهي مفاهيم لم تكن إلحادية واضحة وحسب، بل نشرت بشكل عدواني كذلك حملات الإلحاد التي دمرت الدين تقريباً - ومن جملته الإسلام - في الاتحاد السوفيتي، وفي الصين. وهكذا فالمادية في هذا المعنى - أي، اللادينية بوصفها منتجاً للثورة العلمية - هي ضد الإسلام والعقائد الدينية الأخرى.

ولكن الإسلاميين يواجهون أيضاً تحدي المادية في معناه الأقرب إلى المعنى التقليدي - أي، الانجذاب الإنساني إلى السلع المادية. وهنا تصبح المادية "إيديولوجية غربية" للاستهلاك، واعتقاداً بأن التقانة تسمح للحياة بأن تصير أفضل وأفضل، وأن الممتلكات المادية تخدم في جعل الحياة أكثر قابلية للاستمتاع بها إلى حد كبير. وبالفعل، فإن هذه الأشياء تفعل ذلك

بالضبط وبشكل لا يمكن إنكاره. ولكن الإسلام ليس ضد المادية في ذاتها، وهي مؤسسة على نحو جيد في مفاهيم الرفاهية الاجتماعية للفرد. وهو يفتقر حتى إلى التقاليد الزهدية الخاصة بالبوذية، وبالهندوسية، وبالمسيحية الرهبانية. ولا يستطيع الإسلاميون التظاهر بأن المسلمين أيضاً، لا ينشدون المنافع المادية نفسها التي يستمتع بها الغربيون، وهي منافع تطلق شرارة المطامح للعمل عملاً جدياً أكثر، وكسب المال، والوفاء بالحاجات المادية الأخرى. ويمكن أن يصير الأفراد، طبعاً، مستغرقين بالمادية ومدفوعين بها، ولكن وجود ملذات المستهلك لا يحتاج إلى أن يكون مناوئاً ضد الدين، وذلك لسببين.

الأول، هو أن القليل من الناس أصحاب التوجه الذهني الديني سيرغبون في اقتراح أن الإيمان الديني لا يستطيع أن يكون قوياً إلا مع وجود المشقة والحرمان. مثل هذا الخط من التفكير لا يعطي التصديق إلا للقول الماركسي المأثور "الدين أفيون الشعوب". فالفقراء والجياع ليسوا بالضرورة أكثر روحانية من غيرهم، باستثناء الحالة التي يكون فيها الدين هروباً من اليأس من هذا العالم. وقلة من الناس يجادلون في أن الهروب من ظروف اليأس المادي هو أساس صحي للإيمان الديني، وحين يكون كذلك، فمثل هذه الآراء الدينية تكون قدرية للغاية على وجه العموم.

والسبب الثاني، هو أن الدافع إلى التحسين المادي، كما يمكن للمرء أن يدافع، يكون طبيعياً بين الفقراء والمحرومين أكثر مما هو بين الأغنياء. وربما يمكن للمرء أن يفترض أن مستوى معيناً من الغنى في الحد الأدنى - مثل، التغذية الجيدة، والمسكن، والصحة، والتعليم، والسلامة، والتوظيف - مطلوب للمرء قبل أن يستطيع أن يلتفت بنظره بعيداً عن الاهتمامات المادية ليتطلع نحو إرضاء أشواقه ومطالبه الروحية العميقة. وباختصار، إن

الانشغال بهاجس الحاجات المادية قد يكون هو قدر معظم الناس الذين يعيشون في المشقة والحرمان، وهو ظرف لا يمكن أن يتم تخفيفه إلا حين يتم الوصول إلى إحراز مستويات مادية معينة للحياة في حدها الأدنى.

وسوف يتوجب على الإسلاميين أن يعالجوا الجاذبية المتصاعدة للنواحي المادية من أسلوب الحياة الغربية. فعامة المسلمين، وخصوصاً الشباب منهم، قد سئموا من السياسة - الإسلامية منها وغير الإسلامية - ومن مؤونتها الضئيلة من المنافع الحسية. وهم يأملون أملاً كبيراً في كسب المال، وارتداء الملابس المثيرة للاهتمام، والاستماع إلى الموسيقى، ومشاهدة الأفلام، واللقاء مع أفراد من الجنس الآخر - وببساطة أكبر، أن يمتلكوا المزيد من "التمتع" في الحياة. والشباب في الجمهورية الإسلامية في إيران يمثل تمثيلاً كاملاً هذا المطلب، حتى حين نُشِّئَ تحت الإيديولوجية الإسلامية. [7] ويجب على الإسلاميين ألا يلوموا الغرب عن وجود هذه المطامح بين الشباب الإسلامي، وذلك نظراً إلى أن هذه المطامح، مهما يكن من ضحالتها، فهي أيضاً مطامح إنسانية عامة.

كيف سيعالج الإسلاميون هذا التحدي العالي من الغرب؟ لقد أطلق آية الله الخميني على الغرب لقب "الشيطان الأكبر" لا لأن الخميني تصوره شراً ببساطة، بل لأن الغرب كان مغوياً - وهي العلامة الصحيحة للتهديد الشيطاني. فهل سيتراجع الإسلاميون إلى شكاوي دائمة مما هو حرام أو ممنوع في هذا العالم؟ أم هل سيركزون على بناء حياة روحية ذات معنى في قبول المنافع المادية والجد في الطلب لحياة أفضل؟ هل هناك داع إلى أن يكون"التمتع" بالحياة غير متوافق مع الإيمان والأخلاق؟ وبالفعل، فإن التحدي الديني الأكثر إلحاحاً يتطلب من الفرد أن يكون محصناً أخلاقياً تحصيناً كافياً ليكون قادراً على صنع التمييز الأخلاقي الشخصي بين ما

هو مغو وبين ما هو مناسب سلوكياً وأخلاقياً. وبالتأكيد، فإن الحرمان لن يشكل أساساً كافياً للكسب الناجح لتمسك الجماهير بأسلوب حياة إسلامية قاسية. قد يكون هناك مشكلات مع العقلية الاستهلاكية في أي مجتمع، ولكن ما يدعى "الإيديولوجية الغربية من المادية" ليست واحدة من خطوط التصدع الأصيلة بين الغرب وبين الإسلام.

العولمة

إن قوى العولمة - وهي تقانة الاتصالات، ووسائل الإعلام، والنقل، والتجارة الدولية، وأسلوب الحياة، والثقافة، والسفر، والهجرة - حقيقة واقعة عالمية متطورة لا يمتلكها أحد. والمسلمون أنفسهم كانوا سابقاً واحدة من القوى المعَولِمة العظيمة ويستطيعون أن يكونوا كذلك إذا هم رغبوا. وتؤثر الثقافة الإسلامية حتى اليوم على العمارة، والطعام، والملابس، والموسيقى، والأدب، والفن، والفكر حول العالم. والعولمة أيضاً هي مصدر لنمو التعددية الثقافية والتحديث في كل المعاني - وهي تحد آخر للإسلاميين. والعولمة من الناحية الأخلاقية قوة حيادية لها منافعها ومضارها، وفيها الرابحون والخاسرون. وإن أي برنامج إسلامي يخفق في التوافق مع العولمة، ويخفق في العمل كي يشكلها من الداخل بدل محاولة وقفها، سوف يكون برنامجاً فاشلاً وسوف يجلب فقدان الثقة للمجتمعات الإسلامية. ولا داعي إلى أن تكون العولمة لعبة رابح وخاسر. فالعولمة، مثل الرأسمالية، هي محرك يحتاج إلى أن يضبط ليعمل بأقصى منفعة للجميع وليتم تصحيح مظالمه التي لابد منها بأكبر قدر ممكن من التصحيح. ولتكون عولمياً يعني أن تكون مسلِّماً بالحل الوسط. فلا يستطيع الإسلاميون أن يأملوا في صيانة تجانس الثقافة الإسلامية، أو قيمها، أو أسلوب حياتها، ولو سبق أن كان ذلك ممكنا في الماضي. إن إسلام المحرمات يكون مجرداً من الطاقة الخلاقة لصياغة تركيب جديد بين الإسلام والحداثة.

الجمهور "قَطَع الاستماع" وغيَّر الموجة عن الإيديولوجية

الإسلاميون الراغبون بجدية أن يعزلوا البلاد الإسلامية عن العالم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إلا إذا كانوا يقبلون الركود الاقتصادي والتهميش ثمناً لذلك. وأنظمة الحكم الإسلامية التي تتابع مثل هذه السياسات ستجد معارضة داخلية تتطور بسرعة. والجمهور الواسع، كما يبين مثال إيران، يتحول ببساطة إلى الاغتراب ويعطي أذناً صماء للنصائح الإيديولوجية التي يسديها نظام الحكم. وإن اللامبالاة الإيديولوجية في إيران اليوم، ومثلها العداوة للنظرة الإيديولوجية للنظام، هي التي تقوض سلطة نظام الحكم، وشرعيته، وفاعلية قدرته على السيطرة على الموقف. ويصدق هذا بشكل خاص على الأجيال الشابة.

في مصر، وفي باكستان، على سبيل المثال، كثيرون من الشباب، وخصوصاً في المستوى الاحترافي، متعبون من الإيديولوجية. وهم ميالون في الغالب إلى قطع الاستماع وتغيير الموجة عن القضايا الإيديولوجية الكبيرة المتصلة بالحرب والسلام، والعرب وإسرائيل، والإسلام والغرب، وهم ببساطة يتطلعون إلى كسب المال، أو البقاء، أو حتى الربح من الاتجاهات الاقتصادية العالمية الجديدة. والصراعات الكبيرة الإقليمية فقط والتوترات هي التي تعيد انتباههم إلى المجال السياسي وإلى جدول الأعمال الإسلامي. وهذا الفقدان الواضح لتأثير الدولة على تفكير الجمهور يمكن أن ينذر بمستقبل متجهم لجميع أنظمة الحكم ويخدم ليكون تحذيراً للإسلاميين الذين يرغبون في أن يكونوا حكاماً مستبدين. وفي حين سوف تعمل المشاق الجدية دورياً على دعم الردود الراديكالية في البلدان الفقيرة مع الأنظمة الاجتماعية المنحرفة، فإن من غير المحتمل وبشكل شديد أن يوفر المثل الإسلامي الأعلى غذاء عاطفياً ونفسياً طويل الأمد للسكان في

صورتهم الواسعة وهم الذين ما يزالون يواجهون حاجات مادية حقيقية. وباختصار، فإن السكان سيصمون آذانهم للرسائل الحادة التي لا تمت إليهم بصلة والتي لا تعالج الاهتمامات الحقيقية للجمهور. سوف يتوجب على الإسلاميين أن يقاتلوا من أجل أن يكونوا لهم متات وصلة بالموقف، وخصوصاً في أكثر الأوقات سلماً حين لا يكون الناس ذاهلين منصرفين إلى سيرك السياسة الخارجية.

الغرب: دار الإسلام الجديدة؟!

المفارقة الساخرة القصوى هي أن الغرب قد يشكل اليوم أكثر مركز نابض بالحياة للفكر الإسلامي الحديث والخلاق - الاجتهاد في ممارسة يومية شديدة في وقت يصبح فيه المجتمع الإسلامي جزءاً من الاتجاهات المتطورة بسرعة، من الغرب، إيجابياً وسلبياً معاً. وهذه الأهمية الطالعة الجديدة لإسلام الغرب ليست مفاجئة حين ننظر إلى الطبيعة المتبلدة والمغلقة للحياة السياسية والفكرية في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي اليوم الذي تقوم فيه الدولة أو المؤسسات الإسلامية المحافظة بتخويف معظم التفكير الإسلامي الجديد وسحقه. وتمثل مصر قلب المشكلة: فجامعة الأزهر - وهي مركز مشهور للعلم الإسلامي - قد صارت حذرة للغاية وضيقة في تفسيراتها، وتنافسها في عدم التسامح والتقييد جماعات الإسلاميين التي تحاول أن تحرج الدولة من أجل ما يزعم من يقظتها غير الكافية في صيانة نقاء الإسلام. وهناك علماء دين لهم شرعية، وأبرزهم في مصر، وباكستان، وإيران، قد أزعجوا حتى غادروا البلاد، أو اعتقلوا بتهمة التجديف، أو هددوا برفاهيتهم وبحياتهم أيضاً. وآخرون، مثل عبدالكريم سوروش، وعبدالمحسن كاديفار في إيران أجبروا على السير بحذر شديد لتجنب الاعتقال أو الجلد العلني قبل التخلي والتماس الملجأ

في الغرب. وكثيرون من هؤلاء الإسلاميين المبدعين والليبراليين - وقلة من الراديكاليين وغير المتسامحين تماماً - استطاعوا أن يعيشوا وأن يكتبوا بحرية وأمان في الغرب فقط وهو الذي تكاثرت فيه معاهد الفكر الإسلامي، وهي حرة لتبحث، ولتشرح بعمق تنوعاً كبيراً من الأفكار حول الإسلام في الحياة المعاصرة.

في معنى من المعاني، لقد حولت الدول في الكثير من العالم الإسلامي مجتمعاتها الخاصة إلى نوع من دار الحرب - "منطقة التنافس" وهو وصف أُعطي تاريخياً للبلاد غير الإسلامية تحت التنافس الديني في فترة انتشار الإسلام. ففي هذه المناطق من العالم الإسلامي يجد الآن مفكرو الإسلام الجدد أن الحرب الإيديولوجية تشن ضدهم. وفي الوقت نفسه يكون الغرب هو الذي يوفر الحرية الفكرية، والاجتماعية، والسياسية ليصير بذلك من بعض الطرق هو النسخة الحديثة من دار الإسلام وفيه يعيش المسلمون في سلام سياسي واجتماعي من دون قمع إيديولوجي. طبعاً، يبدو هذا الاستخدام المقلوب لهذه التعابير التقليدية أمراً مبالغاً فيه، بل مؤذياً بالنسبة إلى بعضهم، ولكن استخدامه يقول الكثير حول الحالة الراهنة لحرية البحث الديني المتاحة في الكثير من العالم الإسلامي. وفي الحقيقة، كما اقترح أوليفير روي، فإن المسلمين الممارسين بجدية والذين يعيشون في أي مكان قد يصلون إلى تشكيل أقلية، وإن تكن أقلية مضطهدة.

وفي الحقيقة، إن المسلمين الموجودين في المغتربات اليوم هم الذين قد يشكلون الأصل لجماعة من الإسلام هي أشد وأكثر تفكيراً من غيرها، مع مضامين قوية بالنسبة إلى الدين. المضمون الأول، هو أن المسلمين في الغرب يصبحون أكثر وعياً إلى حد بعيد بدينهم لأنهم وبدقة يعيشون في بيئة غير مسلمة. فالصلاة، والحضور إلى المسجد، لتحقيق شعائر إسلامية

دينية واجتماعية أخرى، والعيش حياة شديدة الانتباه، تصير أفعال إرادة واعية وعياً أكثر إلى حد بعيد منها في مجتمع إسلامي هي فيه جزء من منظر اجتماعي محيط.

والثاني، هو أن المسلمين في المغتربات لم يبقوا في الغالب يعيشون في المجتمع العرقي نفسه الذي ميز الحياة في البلد القديم. فهم يقابلون، ويعيشون، ويشاركون في المشكلات، ويصلون مع مسلمين من كل أنحاء العالم، وهم بذلك ينشئون إحساسا جديداً وحيوياً بالأمة. وبالفعل، يرى بعض المراقبين أن كون المرء مسلماً يصير "عرقية" جديدة خاصة به عن جدارة، بسبب القيم المشتركة للمجتمع كما تصورها أولئك الموجودون داخل المجتمع وخارجه معاً. وهكذا، فأن تكون مسلماً في مجتمع غير مسلم يزيد من شدة مركزية الإسلام في حياة المسلم، رافعاً للإسلام فوق أي تمييز عرقي. الإسلام في المنافي يصير عالمياً فوراً ويطرح خصائصه الإقليمية.

والثالث، هو أن وجود المسلمين في الغرب إرادي طوعي. وقد تصور المفكر الفلسطيني المبدع إسماعيل الفاروقي، والذي قضى سنوات عديدة في الغرب، أن الهجرة إلى الغرب قريبة من هجرة النبي إلى المدينة التي بنى فيها أول مجتمع إسلامي، ورأى الفاروقي المهاجرين بوصفهم "سفراء للإسلام" في أول مرحلة لنشر أفكار أخلاقية جديدة في بيئة غير مسلمة في الغرب، حسب التقليد القديم العظيم من الدعوة. "نريد أن نعيش كما لو كنا... أصحاباً لمحمد من مكة إلى المدينة. وهذا [الغرب] هو مدينتنا، لقد وصلنا، ونحن هنا. والآن وقد صرت في المدينة، ما هو واجبك؟... إن واجبك... إنقاذ الحياة وخلاصها، وتحقيق قيم الكرامة، والنقاء، والإحسان، وكل النبل الذي يستطيعه البشر".[8]

سيكون المسلمون في المغتربات هم الذين يملكون الفرصة السانحة، والحرية، والدافع، والحافز، والقدرة، ويملكون الفعل الضروري لإعادة

التفكير في معنى الإسلام في عالم معاصر علماني - أي، عالم المستقبل. وكما لاحظنا آنفاً، فأن تكون علمانياً لا يعني بأي حال أن تكون لا دينياً، وعلى العكس من ذلك، فإن البيئة العلمانية توفر الفضاء والحماية لجميع الأديان لتمارس، ولتزدهر، ولتنتشر. وبالفعل، فالمسلمون في الغرب قد يلعبون دوراً حاسماً في استعادة التغيير ووضوح الفكر إلى العالم القديم من حيث أتوا وربما في الوقت نفسه يحضرون معنى جديداً للدافع الديني في الغرب نفسه. وكثير من المسلمين يعتقدون أن ممارسة الإسلام على الوجه الصحيح سيجعله في النهاية قوياً في الغرب.وكثيراً ما سمعت المسلمين يقولون: "المسلمون في الغرب سيكونون مسلمين أفضل من معظم المسلمين في الشرق". وسواء أكان الغرب سيصير في نهاية الأمر إسلامياً أم لا، فإن الممارسة المخلصة والنموذجية للإسلام من المجتمع الإسلامي الغربي سوف تؤثر على التصورات الغربية للإسلام وسوف تحض على تركيب جديد من الفهم داخل التقليد الإبراهيمي الثلاثي من اليهودية، والمسيحية، والإسلام. ولكن المسلمين يواجهون أيضاً كفاحاً شاقاً في الزمن الحاضر حين يقوم أسامة بن لادن وبشكل محزن بتحديد صورة المسلم للغربيين بأكثر مما يحددها آلاف من المواطنين المسلمين الأتقياء.

الأثر الممكن للأحداث في العالم الإسلامي

ما هي التطورات الإقليمية أو القوى التي قد تلوح جسيمة في التأثير على سلوك الدول الإقليمية وحركات الإسلاميين فيها؟

نجاح أو فشل أنظمة الحكم الإسلامية الموجودة.

النجاح الكبير أو الإخفاق الكبير لأنظمة حكم الإسلاميين الموجودة سوف يؤثر بالضرورة على سائر أنظمة حكم الإسلاميين وحركاتهم

الموجودة. فالطالبان في أفغانستان كانوا قد مثلوا إخفاقاً مشهوداً مذهلاً للإسلاميين - وهم بدائيون - في أثناء وجودهم في السلطة. وارتكب السودان أخطاء فادحة، وعزل نفسه عزلاً حاداً عن العالم الإسلامي، ولكن نتصور أنه يمكن أن يكون على الطريق لتصحيح هذه الأخطاء والإبانة عن منحنى تعليمي ينعطف وِفقَه الإسلاميون. وقد تبرز إيران في وقت ما بصفتها نموذجاً ناجحاً من ناحيتين: من الناحية الديمقراطية، وبصفتها نموذج دولة في عيون المسلمين دولة ستقف وتتصدى للولايات المتحدة في الدفاع عن استقلالها - وهذه بضاعة قيمة عند المسلمين.

وكائناً ما كانت سجلات أنظمة الحكم هذه، فإن الإسلاميين الآخرين يستطيعون بسهولة أن يزعموا أن أنظمة الحكم هذه ارتكبت العديد من الأخطاء غير الضرورية والتي لا يحتاج الإسلاميون لاحقاً إلى تكرارها، وإن إخفاقاتهم لا تمثل الكلمة الأخيرة عن حكم الإسلاميين، وهذا صحيح، طبعاً. وبهذا فإن التطور البسيط في أي اتجاه لأي نظام من أنظمة الحكم هذه لن يضع بالتأكيد نهاية لتجربة الإسلاميين. ولكن عندما أقوم أنا بالاستفهام من الإسلاميين حول نماذج المحاكاة الممكنة لتطور الإسلاميين أو حكم الإسلاميين، فإنهم يزعمون أنهم لم يجدوا حتى الآن نموذجاً يكونون على استعداد لتأييده. ومع مرور الوقت يجب أن تبرهن هذه الحقيقة نفسها أنها باعثة على الرشد الرصين. ومن أجل تلك المسألة، فإن معظم المسلمين يستطيعون أن يسموا قلة من أنظمة الحكم، إن وجدت مثل هذه الأنظمة، في كل العالم الإسلامي والتي يجدون أنها تستحق المحاكاة.

نظام حكم إسلامي جديد كبير

إن ظهور حكومة إسلامية جديدة في دولة كبيرة أخرى في المنطقة سيكون له أيضاً تأثير مهم على الأحزاب الأخرى. وإمكانية قدوم نظام حكم

إسلامي جديد إلى السلطة - ولو بشكل سلمي - هي إمكانية موجودة، وعلى نحو أبرز في الجزائر، ومصر، «...»(*)، والعراق، وليبيا، وتركيا، وإندونيسيا، والأردن، واليمن، وباكستان، ولأسباب مختلفة اختلافاً تاماً في كل دولة من هذه الدول. ومثل هذا التطور، وخصوصاً إذا جاء الإسلاميون فيه إلى السلطة من خلال صندوق الاقتراع، يستطيع أن يؤثر تأثيراً قوياً على المشهد السياسي الأرحب. وبالفعل، فإن هذا المنظور المتوقع هو إمكانية واضحة في العقد القادم من الزمان، عندما يواجه العديد من هذه الدول أزمات سياسية كبيرة أو أزمات في خِلافَة الحكم في السنوات القادمة. ويمكن أن تبرز السيناريوات الآتية:

- **في تركيا**، أدى ضعف الإيديولوجية القديمة لدولتها وعدم الثقة في معظم أحزاب يمين الوسط الراسخة، إلى إفساح الطريق لاستعداد الجمهور العام عند صندوق الاقتراع لتجربة "البديل" الديمقراطي الإسلامي، وهو أكثر الأحزاب شعبية وفقاً لنتائج الاقتراع.
- **في العراق**، انهيار صدام حسين ونهاية حزب البعث، مقرونة مع انبعاث الأكثرية الشيعية العراقية، يمكن أن يفتحا الباب للإسلاميين الشيعة العراقيين ليلعبوا دوراً في حكومة ديمقراطية.
- «....»(**).
- **في مصر**، يمكن للاقتصاد الذي يعاني من الفشل مقروناً مع تنامي الفجوة في الدخل وفي ظروف المعيشة، والمطالبات الداعية إلى فتح النظام السياسي، أن تفسح الطريق لانتخابات يستطيع الإخوان المسلمون فيها أن يكسبوا أغلبية، أو لانقلاب عسكري يستطيع أن يعين شخصية كبيرة من الإخوان المسلمين ليعمل قائداً وطنياً.

(*) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار كلمتين.

(**) تم حذف ما بين القوسين وهو بمقدار أربع أسطر.

- **في الجزائر**، إن الرفض المستمر من نظام الحكم لفتح النظام للإسلاميين في أثناء البطالة المستمرة، والفساد، ومستويات المعيشة المنخفضة، والنزاع المدني المستمر، يستطيع أن يجبر نظام الحكم في نهاية المطاف على أن يسمح بعودة الإسلاميين إلى المشهد السياسي من خلال الانتخابات.

- **في إندونيسيا**، يمكن للنزاع العرقي والديني المتصاعد، وللاضطراب الإقليمي، وللإرهاب وللمصاعب الاقتصادية تحت حكومة عاجزة عن إيجاد الرابط الإيديولوجي الكافي لتضم معاً شعوبها المتباينة، أن تغري الجمهور بأن يجرب الإسلاميين، وربما كانوا هم الجماعة الوحيدة التي تملك الشرعية لتأخذ الراديكاليين الإسلاميين بالشدة والضبط.

- **إن الباكستان**، وهي تواجه إخفاق الحكومة، والفساد، والضعف الجيوسياسي بعد حرب الأفغان والضغوط من الهند، والعنف الطائفي، ونقص القيادة، قد تتحول بحق إلى الأحزاب الإسلامية بديلاً في وقت الأزمة، أو قد يستطيع قائد عسكري أن يعين إسلامياً ليرأس الحكومة.

انتشار الديمقراطية

وعلى العكس من ذلك، فإن الدولة العربية التي تظهر تقدماً كبيراً نحو الحكم الديمقراطي الليبرالي الناجح يمكن لها أن تقدم منظوراً متوقعاً سياسياً جديداً بالكلية ونموذجاً للعالم العربي، مطلقة بذلك قوى لا يمكن التنبؤ بها من أجل التغيير، بما في ذلك تشكيل كتل جديدة أو حركة قوية نحو وحدة سياسية أكبر.

النزاع بين المسلمين

لقد ملت أنا أحياناً إلى معالجة الموضوع الجيوسياسي للعالم الإسلامي في هذا الكتاب بوصف هذا العالم وحدة في مقابل بقية العالم. وفي الواقع، طبعاً، نحن لا نتكلم عن عالم إسلامي ذي كيان واحد قطعياً. وسوف

يستمر العالم الإسلامي في إظهار انقسامات وانشقاقات طبيعية متحولة، تعكس المصالح المختلفة، والقيادات، والحراكيات المحلية. وهذه الاختلافات المتنوعة سوف تؤثر لا محالة على حظوظ الإسلاميين.

الأول من هذه الاختلافات، هو المنافسات الجيوسياسية التقليدية - لا المحددة مسبقاً، ولكن الدائمة - بين مناطق محددة تحديداً جيداً مثل سورية الكبرى، وما بين النهرين، ومصر، وليبيا، وشبه القارة الهندية، وآسيا الوسطى، وشبه الجزيرة العربية، وإيران، وتركيا، وشمال إفريقية. والثاني، هو الاختلافات الإيديولوجية التي سوف تستمر بالتأكيد في الوجود عبر المنطقة - إسلاميون، وقوميون، واشتراكيون، وليبراليون. وسوف تبرز الانقسامات بين الدول الأكثر أخذاً بالديمقراطية وبين الدول المستبدة المطلقة، وبين الراديكاليين والمعتدلين، وبين أولئك الذين لهم علاقات حميمة مع الغرب وبين الذين تكون علاقاتهم معه شائكة. والمصالح الاقتصادية المختلفة - بين الذين يملكون الزيت والذين لا يملكون، و بين المؤيدين لمركزية الدولة والمؤيدين لاقتصادات السوق الحرة، وبين درجة الاعتماد على اليد العاملة المغتربة ودرجة الربط مع الاقتصاد المُعولِم - كلها عوامل تخدم تفريق الدول الإسلامية. وشخصيات القيادة أيضاً تمارس كيمياءها الخاصة المتقلبة والعابرة على العلاقات الجيوسياسية التي تتمتع بثبات أكثر.

مثل هذه الاختلافات يمكن أن تترجم بحق إلى أحلاف غير رسمية تعمل على تقسيم العالم الإسلامي، لا إلى كتل معادية بالضرورية، بل تقسيمها على الأقل إلى مجموعات ترى مصالحها بصورة مختلفة. بعض الدول سوف تستبقي صلات أقرب مع الولايات المتحدة لأسباب سياسية، واقتصادية، وأمنية، (مثل تركيا). وأخرى ستكون صلاتها أبرد، ولكنها ليست معادية تلقائياً، نحو دور الولايات المتحدة، مثل الحكومات القومية أو

الإسلامية. وسيبرز اختراق جيوسياسي عندما نشهد أول حكومة إسلاميين تطور صلات جيدة مع واشنطون (وتركيا هي المرشح القدوة). وإن كتلة قومية عربية صلبة من الحكم المستبد قد تكون من الثوابت لبعض الوقت مثلما هو الحال في العراق، وسورية، وليبيا. وقد تبرز نواة من مجموعة أكثر ليبرالية وديمقراطية داخل العالم الإسلامي ترى مصالحها بصورة مختلفة تماماً أكثر مما تراها الدول المستبدة، وتنفضّ عنها وتتحرك في اتجاه مستقل. وهذا حدثٌ يُنتظر بالتأكيد أن يحدث. والمفارقة الساخرة هي أن الضغط الخارجي، مثل ذلك الذي يأتي من إسرائيل، أو من الغرب، والذي يمارس بشكل خاص على العالم العربي هو الذي أعطى حتى الآن التصديق لإيديولوجية "الوحدة العربية" والإيمان بها. إن الوحدة العربية المتشكلة تحت النظم الاستبدادية سوف تموت بسرعة في منطقة أنجح وأكثر استرخاء، مفسحة الطريق لشكل أخف من الوحدة العربية الثقافية.

وأخيراً، فإن الحدود في العالم الإسلامي لن تبقى ذات قداسة بعد الآن أكثر مما هي عليه في أي مكان آخر. فالحنين العربي منذ زمن طويل إلى وحدة سياسية أكبر قد يجد حظوظاً من التحقق، وخصوصاً تحت انتشار الديمقراطية إقليمياً، وهو ما يوفر انفتاحاً أكبر للحدود وتدفقات أكثر انفتاحاً للمعلومات التي يكون من شأنها أن تسهل تكاملاً أكبر للمنطقة من الناحية الاقتصادية. ولن يكون مفاجئاً قيام نوع ما من الفيدرالية الإقليمية للتغلب على الحدود الاستعمارية التي رسمت تعسفياً: مثل سورية الكبرى، وبلاد ما بين النهرين الكبرى، واتحاد لشبه جزيرة العرب، ومغرب فيدرالي، وكلها تحت حكم ديمقراطي، وهذه على الأقل من الاحتمالات الممكنة. وسوف يساند الإسلاميون مساندة قوية مثل هذه الاتحادات.

ولكن الإسلاميين ليسوا المصدر من أجل تحول تلقائي إلى الوحدة الإسلامية في المنطقة كذلك. فالجيوسياسية الإقليمية التقليدية لن تختفي

تحت أي إيديولوجية، ولا ينبغي لها. فلو أن كل دول الشرق الأوسط تصير غداً تحت حكم إسلامي، فإن العلاقات الجيوسياسية بينها، بعد أن تزول الصدمة الأولى، قد تبقى هي نفسها تقريباً مع وجود المنافسات القديمة الدائمة، والتي يبقى معها أن بعض الدول تختار الصلات مع الغرب وأخرى لا تختار ذلك.

الرفض "الكوكبي" للعولمة

إذا بدأت عملية العولمة بإنتاج رابحين جدد أو خاسرين واضحين وبشكل مؤثر في الساحة الدولية، فإن بعض الدول في العالم الإسلامي، وهي دول تعاني من قبل ذلك من اضطراب اقتصادي، يمكن أن تنجذب إلى نوع من الجبهة العريضة الموحدة ضد "الهيمنة الأمريكية الكوكبية" مع دعم قومي وإسلامي مؤكد تقريباً. ومغزى مثل هذه الجبهة سوف يعتمد بشكل كبير على درجة الدعم الموجودة لدى الدول المنتجة للطاقة.

بروز لاعبين جدد لدور الدولة الكبيرة

على الرغم من الهيمنة الأمريكية الحالية، فإن العقد القادم من الزمان أو ما يقاربه قد يشهد بحق تحولاً بعيداً عن عالم واقع تحت قوة مهيمنة منفردة، مستند بالمقام الأول إلى الاستعداد المتضائل من الولايات المتحدة لتنغمس في سياسة خارجية نشيطة ومكلفة، وعداوة واسعة الانتشار نحو أحادية الولايات المتحدة و"الاستعمار الجديد" منها، وظهور كتلة القوة الأوروبية، والغضب الإسلامي المستمر على الدعم الأمريكي الصريح لإسرائيل، وانبعاث القوة الآسيوية، والتحول المستمر لأنماط استهلاك الطاقة من الغرب إلى آسيا، وإمكان قيام تحالف لغرض محدد من دول إقليمية لإضعاف حدة أحادية الولايات المتحدة أو هيمنتها على النظام العالمي. وتستطيع دول العالم الكبيرة المستاءة من النظام الكوكبي الواقع

تحت الهيمنة الأمريكية أن تقيم قضية مشتركة مع الدول الإسلامية المتشابهة في تفكيرها، ومن جملتها حكومات الإسلاميين.

الصين قد تجد من السهل عليها أن تتحرك إلى مقايضات الأمن في مقابل الطاقة مع المنتجين المهمين للزيت والغاز في الشرق الأوسط وفي منطقة بحر قزوين. وتستطيع الصين أن تقدم أسلحة غير مكلفة، وتقدم التدريب، والاستعداد للالتزام بأنواع معينة في ضمانات الأمن، وخصوصاً للعديد من دول الزيت الضعيفة في الخليج، وهي ضمانات خالية من نوع المشكلات التي تحضرها معها ضمانات الأمن الأمريكية. وإذا استمرت سياسات الولايات المتحدة في الشرق الأوسط غير جذابة للدول الإسلامية، يمكن أن تصير واشنطون بسهولة شريكاً أمنياً أقل جاذبية مقارنة بالشريك الصيني. واهتمام الصين للاضطراب القائم في صفوف شعبها من المسلمين الأتراك اليوغور سوف يكون سبباً لبكين للبحث عن دول إسلامية صديقة للمساعدة على الانحراف بمناشدات اليوغور عن طلب مساندة المسلمين لقضيتهم.

روسيا قد تكون دولة منافسة أخرى من هذا النوع، وخصوصاً إذا هي استطاعت أن تبدأ بصورة ناجحة في إعادة تأسيس قاعدتها الصناعية. وفي الوقت الذي ما يزال فيه الاقتصاد الروسي ضعيفاً، فإنه مع ذلك ينتج أنظمة أسلحة متقدمة تستطيع أن تغري بعض الدول الإقليمية لتدخل في ترتيبات أمنية تتجنب الولايات المتحدة. وروسيا، طبعاً، مهتمة اهتماماً جدياً بالتهديد الذي تمثله الحركات الإسلامية في صفوف سكانها المسلمين، وهي ستحاول أن تمنع تغلغل "الوهابية". ولكن طالما كانت الدول الإسلامية لا تهدد روسيا تهديداً مباشراً، فهي تستطيع بسهولة أن تدير الأعمال مع تلك الدول. وقد صارت روسيا قريبة إلى طهران بعد النشوة الأولية للحماسة الثورية في إيران وليس عند روسيا مشكلات خاصة مع المملكة العربية السعودية.

والاتحاد الأوروبي، أخيراً قد يصير منافساً أو بديلاً للولايات المتحدة بدل أن يكونوا شركاء لها في هذه المناطق في كل المسائل باستثناء أكثر المسائل تهديداً - مثل التهديد الجدي لأمن الزيت. وعلى مر الزمن، يمكن لدول الاتحاد الأوروبي، أيضاً، أن تقدم ضمانات الطاقة في مقابل الأمن مع العديد من الدول الإسلامية. وفي الوقت الذي يكون فيه الاتحاد الأوروبي "غربياً" بوضوح، فإنه مع ذلك يحمل معه مشكلات أقل بكثير مما تحمل الولايات المتحدة، والاتحاد الأوروبي نفسه غير مرتاح مع سياسات الولايات المتحدة نحو الكثير من العالم الإسلامي. ومع ذلك، فإذا قدر للإرهاب العالمي أن ينمو، حتى مع موت القاعدة، وعلى وجه الخصوص، إذا استهدف الإرهاب بلاداً غير الولايات المتحدة، فإن أوروبا لن تكون متنافسة مع الولايات المتحدة من أجل الحصول على التأثير في الدول الإسلامية ولكن أوروبا ستجعل ذلك قضية مشتركة مع الولايات المتحدة. والإسلاميون الراديكاليون يأخذون ملاحظة ويتنبهون لذلك.

والهند يجب أن تكون ضمن هذا النقاش عن اللاعبين الإقليميين الجدد في العالم الإسلامي. فالهند تضم ثاني أكبر عدد من المسلمين في العالم بعد إندونيسيا - هناك على الأقل 120 مليون نسمة. وكشمير طبعاً، هي المنطقة من الهند التي يقطنها سكان مسلمون يتركزون فيها بقوة، وقد أدى عدم رضا السكان فيها وسوء إدارة الهند إلى تمرد خطير. ولكن ما هو أكثر أهمية من ذلك، هو أن الهند في مرتبة عالية في قائمة الأسواق الجديدة الكبيرة للطاقة في العقود القادمة من الزمان، جنباً إلى جنب مع الصين. وستكون الهند مستورداً كبيراً ومهتماً اهتماماً حيوياً لا بمصدر الإمداد فقط، ولكن بالخطوط البحرية للمواصلات التي توفر الزيت عبر بحر العرب، وخليج البنغال. وكان للهند وجود طويل كبير من قبل في الخليج ممثلاً بمئات الآلاف من العمال في كل المستويات من الاقتصاد في

دول الخليج، وتعود علاقات هندية عسكرية مع العالم العربي إلى عدة عقود خلت من الزمان. والهند جغرافياً أقرب إلى الخليج إلى حد كبير من الصين وهي ثقافياً أفضل انسجاماً معه.

وهكذا فإن علاقات الدولة الإسلامية مع آسيا تمثل مسألة تحليلية جديدة مهمة لمستقبل السياسية الإسلامية: كيف ستتفاعل الثقافتان الكونفوشيوسية والبوذية، زائداً المصالح الجيوسياسية للدول المختلفة في هذه المنطقة الضخمة، مع الإسلاميين؟ وهل سيهيمن التنافس الثقافي؟ أم هل سيتقاسمون المصلحة في منع الهيمنة الأمريكية على النظام الكوكبي؟ طالما كانت الولايات المتحدة تستبقي مشاركة بارزة للعيان في العالم الإسلامي، وتستبقي على نحو خاص ترويج سياسات غير مرضية، فإن من المتوقع أن ينظر الإسلاميون أولاً إلى التحدي الجيوسياسي نظرة أعلى من نظرهم إلى الاعتبارات المحلية. من المتوقع أن يكون الإسلاميون مستجيبين للاعبين بديلين في المنطقة حتى يأتي وقت ينظر فيه الإسلاميون إلى أي من اللاعبين الآسيويين الجدد أنفسهم بوصفهم لاعبين قساة أو معادين للإسلام.

وأخيراً يجب علينا أن نلاحظ مرة أخرى أن الإسلامية لا تمتلك أي احتكار لمعاداة المركزية الغربية: فالإسلامية تخدم بصفتها أداة لقوى متنوعة عديدة كبيرة ليست هي بالضرورة من إنتاج الإسلام نفسه. والآراء المعادية للغرب كانت تعمل من خلال الأدوات القومية والاشتراكية في الماضي ولكنها حالياً، وقد بطل استعمالها، تمكّن الإسلامية من أن تخدم بصفتها أداة إيديولوجية حاكمة في هذه اللحظة. في الشرق الأوسط أيضاً فإن جمال عبدالناصر، وحافظ الأسد، ومعمر القذافي، وصدام حسين هم قلة فقط من القادة الأقوياء المعادين للغرب الذين ليس لهم أي علاقة مع الإسلامية من أي نوع. ومعاداة أمريكا لا تكاد تكون الشاغل الوحيد للإسلامية فقط، ولكن الحرب ضد الإرهاب أثارت العداوة إلى مستويات جديدة.

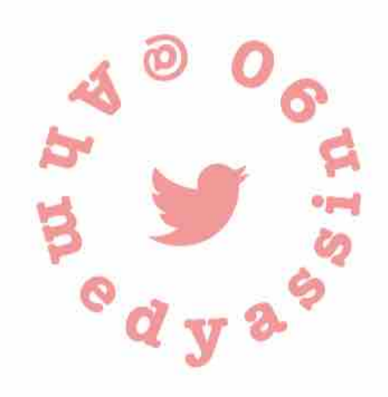
تحالف عالمي معاد للإسلاميين

ربما تكون أمقت نظرة من النظرات للعالم الإسلامي وأكثر تجهماً ليست وصول الإسلاميين إلى السلطة على نطاق واسع عبر المنطقة، وإنما هي أن تحالفاً طويل الأمد من أنظمة الحكم القمعية المعادية للديمقراطية يبرز عبر المنطقة، وتدعمه الولايات المتحدة، وتدعمه، في مناطق معينة، روسيا والصين. إن الحكام المسلمين المستبدين غير موحدين في أي شيء إن لم يتوحدوا في التعاون ضد الحركات الإسلاميين التي تهدد حكمهم، والقمم المنتظمة لأدوات المخابرات الوطنية المتنوعة (الاستخبارات والأمن) قد صارت تمثل أفضل التجمعات الودية الدولية في المنطقة. وهذا السيناريو يشدد الحكم الاستبدادي في العالم الإسلامي - وهو الأمر الذي صار موضع نقاش بوصفه واحداً من الأسباب الرئيسية للحكم السيئ، وللتوتر، ولعدم الاستقرار الإقليمي، وللمزيد من ربط "القيم الغربية" مع القمع المحلي.

إن أحلك نتيجة لحرب الولايات المتحدة ضد الإرهاب سوف يشمل زيادة كبيرة تماماً في ردود الفعل العنيفة المعادية لأمريكا وفي أعمال العنف عبر العالم حتى في أرض الوطن في الولايات المتحدة. وقد يكون إشعال شرارة هذه المواجهة القبيحة إما بزيادة السوء في الموقف الإسرائيلي الفلسطيني، أو طرد الإسرائيليين للفلسطينيين من الضفة الغربية، أو بتوسيع العداوة الشعبية ضد كل الحضور العسكري الأمريكي في العالم الإسلامي. مثل هذا المسار للأحداث يحرض لا محالة على المواجهة بين الدول الإسلامية وبين الولايات المتحدة، مثلما سبق لأنظمة الحكم الموالية للأمريكيين أن وجدت نفسها مرغمة على تبني معاداة أكبر للأمريكيين بوصفها الوسيلة الوحيدة لتحافظ هذه الأنظمة على قوتها الخاصة. فإذا

حاول الإرهابيون الراديكاليون الإسلاميون أن يشملوا أوروبة الغربية في زيادة درجة الإرهاب، فإننا سوف نجد "حرب حضارات"أصيلة تبرز محققة نفسها، وسيكون من الصعب فكها لوقت طويل قادم. ويمكن لهذا أن يقود بسهولة إلى "حرب" على المستوى الشعبي بين قطاعات عريضة من المسلمين، والعلمانيين والمتدينين على حد سواء، وإلى أن تكون واشنطون، وبشكل أكثر تأكيداً من أي وقت سابق، متمسكة بعناد بموقف تربض فيه بشكل أمني. وسيكون هذا أحلك سيناريو ممكن من كل ما سبق.




@Ahmedyassin90



مستقبل الإسلام السياسي مآزقه وخياراته

على رغم جميع ما للإسلاميين من تأثير لا مثيل له تقريباً في العالم الإسلامي اليوم، فهم يواجهون مسألة واحدة عالية وهي: هل سيكونون قادرين على الارتفاع إلى مستوى التحديات التي تواجه القيادات غير الفاعلة وتواجه أي قادة يمكن أن يجيئوا من قادة المستقبل؟ الإسلاميون جيدون في تحديد المظالم والإسهاب عنها، ولكن يجب عليهم لكي ينجحوا أن يتحركوا إلى ما وراء أدوارهم الحالية إذا كانوا يرغبون في البقاء على صلة بحاجات المجتمعات.

الإسلامية بوصفها إيديولوجية؟

يحاجّ التحليل من أول هذا الكتاب إلى نهايته في أن من غير الممكن النظر إلى الإسلام السياسي على الوجه الصحيح بوصفه بديلاً لإيديولوجيات أخرى مثل الديمقراطية، والفاشية، والاشتراكية والليبرالية، والشيوعية. ومن غير الممكن أن يوضع بوضوح في أي مكان على الطيف الإيديولوجي. وسيكون أكثر فائدة لنا بكثير أن نراه بوصفه شكلاً مختلفاً من الثقافة، ومعجماً بديلاً نكسو به أي واحد من هذه الاتجاهات

الإيديولوجية. ومن الصعب أن نحاجّ في أن الإسلامية هي برنامج واضح في حد ذاتها، ولو كنا نستطيع أن نحدد فيها استعدادات طبيعية معينة من مثل جدول الأعمال الاجتماعي المحافظ، والدعوة إلى التغيير السياسي، ونزعة ثقافية/ قومية دفاعية، ودعوة بلاغية لتبني القانون الإسلامي الذي يعني أشياء متعددة مختلفة في التطبيق العملي. هذه حركة سياسية تجعل الإسلام هو الملمح المركزي في ثقافتها السياسية الخاصة وتتقدم من ثم إلى الارتجال حسب الموقف فيما يعني هذا في السياق السياسي المحلي. ولذلك، فإن الإسلامية ليست إيديولوجية، ولكنها إطار ديني ثقافي سياسي للانغماس في القضايا التي تشغل أكثر ما تشغل اهتمام المسلمين المشتغلين بالسياسة.

الإسلام الذي يقول لا

يجب على الإسلاميين أن يطوروا جدول أعمال واضحاً، وإيجابياً، ومحدداً، وبناءً من أجل المجتمع والدولة. وإذا كان مطلب "الأصالة" في الإسلام - والتي تتحدد بوصفها معارضة للحالة الراهنة شبه الغربية الاستبدادية - هو المطلب الذي يصير الغاية المهيمنة لأحزاب الإسلاميين، فإن الفرص ستكون جيدة عندئذ في أنهم سيبقون واقعين في فخ مطلب مثالي، مطلب يحكم عليهم بدور سلبي دائم بصفتهم حراساً لبوابات ثقافية ذاتية التحديد تفتقر إلى الرؤية التي تتطلع إلى الأمام. وستأتي الأحزاب لتمثل"الإسلام الذي يقول لا " فقط، وهو منهج سلبي، كئيب مركز بشكل وسواسي على ما هو ممنوع وخطأ. هناك جدول أعمال قليل جداً، وخصوصاً بين الأصوليين، لما هو ملهم، أو مفرح، أو بناء، أو ناظر إلى الأمام. ومع ذلك فإن إحدى الوظائف المهمة لكل الدين هي أن يبث الإلهام، والبهجة، والمعنى في رؤية الإنسان للحياة. إن "الإسلام الذي يقول لا" يفشل فشلاً كاملاً في هذا المشروع. فهذا المنهج الضيق، المنفعل بتأثير غيره عليه

يزداد شدة بالتركيز على التهديدات الموجهة إلى الإسلام من العالم الخارجي، وهو موقف دفاعي يستند إلى رفض العالم الخارجي بدلاً عن التركيز على الغاية الإيجابية وهي تحسين الحكم والمجتمع في العالم الإسلامي. وفي النهاية فإنه من خلال التقوية الأصيلة للحكم الإسلامي فقط وتحسينه تستطيع المجتمعات الإسلامية أن تقاوم الهيمنة الغربية وأن تتبنى مناهج بديلة قابلة للحياة.

لقد كشف الإسلاميون الأصوليون عن اتجاه معين هو خفض الإسلام إلى رمزية قانون الشريعة بل خفض الشريعة بعدئذ أحياناً إلى قانون الأسرة والحدود بوصفها تمثل الإسلام نوعاً ما في شكله الأكثر "أصالة" أو شكله النقي. مثل هذا الموقف سوف يخفض الإسلاميين إلى ما لا يزيد كثيراً عن قيمة إزعاجية في مجتمعاتهم. وهم على هذه الصورة يتخلون عن المسؤولية عن تحسس القضايا الحقيقية التي تجعل القيم الإسلامية ذات علاقة وقابلة للتطبيق على قضايا اليوم الاجتماعية والاقتصادية المعقدة. ويقترح أوليفير روي أن عجز الإسلاميين النشيطين سياسياً نفسه عن الصمود لقوة الدولة القمعية قد دفع أعداداً منهم نحو هذا الرأي اللاسياسي والأصولي الذي يزيد من انعدام وجود العلاقة بينهم وبين الحالة العامة في المجتمع.[1]

الدفاع عن التقليد، أو التغيير؟

كثيراً ما يبدو الإسلاميون عالقين بين قطبين: حراس التقليد، أو طليعة التغيير. ويدرك معظمهم أن التغيير جوهري عبر المجتمع الإسلامي. ولكن متابعة دور إصلاحي يتطلب منهم أن يتعاونوا، أو أن يتنافسوا مع العلمانيين الليبراليين. وبلغة فلسفية، فإن الوصول إلى حل وسط أمر يمكن تدبيره، ولكن كل حزب، في عالم السياسة العملية الخشنة، يتنافس مع الأحزاب

الأخرى على شريحة من الناخبين. ولا يستطيع الإسلاميون أن يهملوا التودد إلى الناخبين المحافظين من المجتمع، ولكن ذلك قد يحكم عليهم تلقائياً بتبني مواقف محافظة إلى حد بعيد ولو بدعم الحالة الراهنة. ففي الكويت، سبق للإخوان المسلمين أن انقسموا حول وجوب دعم حقوق التصويت للنساء أو عدم الدعم. وأدى الحوار إلى تشكيل حركتين مختلفتين على الأقل في صفوف الإسلاميين، إحداهما أصولية (سلفية وهابية)، والأخرى مستندة إلى الإخوان المسلمين وأكثر الإسلاميين ميلاً إلى الاعتدال.

كيف يجب على الإسلاميين أن يتعاملوا مع الليبراليين؟ إذا كان الإسلاميون يصرفون ذخيرتهم في مهاجمة الليبراليين، كما يفعلون في الغالب في مصر والكويت في قضايا اجتماعية وثقافية، فهم في الواقع يدعمون جدول أعمال الدولة - وهو إضعاف المصلحين الليبراليين وصد التغيير. والإسلاميون في الواقع يُضعِفون قوى التغيير التي يمكن لها أن تفيد الإسلاميين أنفسهم من خلال المزيد من الانفتاح السياسي. والخطر الذي يتعرضون له في تركيزهم على السياسة هو أن ذلك يقود لا محالة إلى متابعة الفائدة التعبوية (التكتيكية) على حساب التأثير الأطول مدى إيديولوجياً أو إستراتيجياً. في أيام المشقة، يميل أي مجتمع أو إيديولوجية إلى العودة إلى الأصول، إلى نقاء مثلهم العليا. وبهذا فقد يكون الإسلاميون متراجعين إلى الخلف إلى التفسيرات المتشددة للإسلام، وخصوصاً في القضايا الاجتماعية مثل: تحديد مشاركة النساء في المجتمع، والدعوة إلى أنظمة أشد للملابس، والدعوات المتشددة إلى مراقبة الأدب وحظر الفن، والإصرار على التعليم الذي يفصل الذكور فيه عن الإناث، ومعارضة لبرلة قانون الأسرة.

انشقاق محافظ - ليبرالي بين الإسلاميين؟!

مع استمرار حركات الإسلاميين في التكاثر، فسيؤدي ذلك بالإسلاميين الليبراليين في نهاية الأمر إلى الانسلاخ الحاد عن الإسلاميين المحافظين والأصوليين. فأي مجموعة هي التي ستكون الأمور سائرة معها على النحو الأفضل؟ يتوقف ذلك على الزمان، والبلد، والظروف المحلية. ففي باكستان، على سبيل المثال، نحن نشاهد المنظر المزعج لمنظمة إسلامية تمثل مجرى التفكير العام والموجهة توجيهاً سياسياً قوياً، أي، الجماعة الإسلامية، وهي تقع تحت ضغط حاد من جماعات إسلامية أضيق وأكثر راديكالية منها بكثير وتتخذ خطوطاً لا تقبل المهاودة والحل الوسط في قضية كشمير، والطائفية، والقضايا الاجتماعية. والموقف المتدهور بشكل سيىء في باكستان يسهم بارتفاع أكثر الجماعات الإسلامية تطرفاً هناك. أما في تركيا، التي يوجد فيها رفاهية (نسبية) ولا يوجد فيها إحساس بانفجار داخلي للدولة وللمجتمع، فإن حزب مجرى التفكير العام (الرفاه، الفضيلة، التنمية والعدالة) قوي، والإسلاميين الراديكاليين قلة، والحركة لا ينافسها في المستوى الاجتماعي إلا الحركة الإسلامية "نور" وهي حركة أكثر حداثة ولاسياسية ويقودها فتح الله غولن.

ولكن خطوط التصدع هذه قد لا تؤدي بسهولة إلى الانقسامات. لقد كان الإسلاميون تاريخياً مترددين في الانغماس في النقد العلني لحركات إسلامية أخرى، وخصوصاً حين يشعرون كلهم أنهم هم أنفسهم واقعون تحت المدفع من أنظمة الحكم المحلية مثلما هم من الحكومات الغربية المعادية كذلك. ولكننا بعد 11 أيلول/ سبتمبر بدأنا نرى انقسامات أحدّ تبرز في صفوف الإسلاميين الأصوليين والمعتدلين. ومثل هذه الحوارات العلنية العميقة التفكير والانتقادات هي في الحقيقة جوهرية إذا كان يجب للبيئة الفكرية والإيديولوجية للحركة أن تتطور وتنضج.

الإسلامية تتحرك إلى اليسار؟

إن زعماً مهماً يجادل عنه هذا الكتاب هو الغياب المدهش في هذه اللحظة "لليسار" على الطيف السياسي في معظم العالم الإسلامي وهذا يؤدي إلى السؤال هل الإسلاميون سيغتنمون فرصة هذا الفراغ؟ إن الشيوعيين والاشتراكيين، الذين ازدهروا في أثناء كثير من سنوات الحرب الباردة، قد فقدوا الآن أهميتهم ولا يساوون في السياسة الإسلامية إلا قليلاً جداً. ومع ذلك لا يستطيع "اليسار" أن يختفي، فهو جزء لا يتجزأ من الطيف السياسي في أي مكان يركز على القضايا والمسائل الاجتماعية والاقتصادية الملحَّة. إلى أي مدى راديكالي يا ترى ستسعى الحركات الإسلامية أن تصل في أي وقت - لا من ناحية العنف أو إراقة الدم، ولكن في تقديم جدول أعمال اجتماعي واقتصادي موجه بشكل خاص نحو تخفيف مظالم الجماهير؟ إن التأكيد الإسلامي الشديد على العدل سيقود طبيعياً على ما يبدو إلى موقف أكثر راديكالية في المسائل الاجتماعية والاقتصادية. ومع ذلك فحتى هذا التاريخ، أظهرت الحركات الإسلامية محافظة اجتماعية واقتصادية تلفت الأنظار، وخصوصاً بالنظر إلى الحاجة الضاغطة من أجل إصلاح اجتماعي واقتصادي عميق الجذور عبر العالم الإسلامي. إن تهيبهم حتى الآن يثير سؤالاً خطيراً مرة أخرى عن المدى بالضبط الذي ستكون فيه الأحزاب الإسلامية "انتهازية" في الواقع.

في باكستان وفي مصر عارض الإسلاميون الإصلاح الزراعي الجدي الذي كانت تدعو إليه الحاجة الماسة بإلحاح. وفي باكستان عارضوا أيضاً تمديد ضريبة الدخل، وكان الأغنياء هم الذين يستفيدون أكبر الفائدة من غيابها. وفي الكويت عارض معظم الإسلاميين حق الانتخاب للنساء. والإسلام بالتأكيد ليس ديناً راديكالياً، ولكن واحدة من غاياته الرئيسية في

الوقت نفسه - وهي نظام سياسي واجتماعي أكثر عدلاً - يجب من حيث المبدأ أن تحث الإسلاميين ليتبنوا سياسات أكثر راديكالية للإصلاح وللعدالة الاقتصادية والاجتماعية. ولعل أشمل ملمح موجود في الإسلامية، وهو الكفاح ضد الفساد، يشكل أكثر التحديات الإسلامية راديكالية للحالة الراهنة في أي مكان، وهي بداية ذات مغزى مهم. ولكن الأسئلة الكبيرة عن سوء التوزيع الفاضح للمنافع الاقتصادية، والتفاوتات الضخمة في الدخل، والأنظمة الإقطاعية لملكية الأراضي والسيطرة الإنسانية تبقى خارج نقد الإسلاميين إلى حد كبير. وإيران، في الحقيقة، هي المكان الوحيد الذي رفع فيه الإسلاميون جدول أعمال اجتماعياً واقتصادياً أكثر راديكالية. هل سيستسلم الإسلاميون للإغراء ليتبنوا سياسات سياسية اجتماعية أكثر راديكالية على الطريق، وخصوصاً أن المظالم الاجتماعية تصل إلى مستويات أعلى، وتقدم منجماً غنياً للكسب السياسي؟ يسأل كاتب عمود صحفي في جريدة الحياة، وهو جوزيف سماحة، هل الإسلاميون قد كسبوا حتى الآن ما يكفي من الشرعية في النظام السياسي في العديد جداً من البلاد الإسلامية يجعلهم الآن راضين للتخلي عن السعي من أجل "التغيير الكبير" ويجعلهم مستعدين في كل مكان لأن يقبلوا ببساطة، على رغم الرضا غير الكامل، بقطعة من اللعبة السياسية المستندة إلى الحالة الراهنة؟[2]

مخاطر سياسات الإسلاميين المستندة إلى رد الفعل

هل ستُرفض القيم السياسية الغربية المفيدة ببساطة لأن منشأ تلك القيم يُنظر إليه بوصفه مكاناً ملوثاً، ولأن جدول الأعمال السياسية الغربية موضع ارتياب؟ سيكون على الإسلاميين أن يقرروا ما هو الذي يرفضونه حقيقة؟ هل يرفضون الأفكار نفسها أو مصدر الأفكار؟ ولا تكون هذه

المشكلة أسهل حين يكون إبراز الغرب لقيمه السياسية في السياسة الخارجية، مراراً وتكراراً، إبرازاً انتقائياً، وغير متكافئ، وخادماً لمصالحه ومتميزاً بالمعايير المزدوجة والانتهازية. الرسالة أفسدها الرسول.

ومع ذلك فالإسلاميون يقعون بصورة مطردة في هذه المصيدة، مصيدة خلط الأمرين. وأحد الأمثلة على ذلك كان الخلط في المواقف نحو العراق. فمعظم المسلمين واعون تماماً أن صدام حسين قد خرق تقريباً كل التعاليم الإسلامية للحكم العادل وقمع الإسلاميين بقسوة وقتلهم وارتكب المجازر بحق مئات الآلاف من المسلمين في إيران والكويت المجاورتين. ومع ذلك فعندما كان صدام في مواجهة الجيوش الغربية، كانت أعداد كبيرة من الإسلاميين - وفي الواقع، معظم المسلمين - ترى التدخل الغربي العسكري بوصفه تهديداً أكبر إلى درجة كبيرة. صدام بطل لأنه ببساطة يتصدى لأمريكا. وبشكل مشابه، فإن حرب حلف الناتو ضد التطهير العرقي الصربي في كوسوفو في عام 1999 قد تلقت نقداً شديداً من العديد من الإسلاميين ومن المسلمين الآخرين الذين أظهروا اهتماماً كبيراً حول استعراض الناتو لعضلاته في منطقة جديدة أكبر من الاهتمام بالحقيقة، وهي أن الناتو كان بالفعل يحمي مسلمي كوسوفو في أوروبا ضد القمع الموجه إليهم من المسيحيين الصرب.

وعندما انتقد نائب الرئيس الأمريكي أل غور علناً رئيس الوزراء الماليزي محاضر محمد بسبب افتراءاته في عام 1999 والمحاكمة الاستعراضية ضد أنور إبراهيم، وهو قائد إسلامي شعبي وبارز، شعرت أعداد كبيرة من الماليزيين بالإساءة، لا لأنهم لا يوافقون على نقد أل غور بل لأن النقد ظهر لهم ممثلاً لتدخل غربي لا مبرر له في طرح النقد لماليزيا. وفي عام 2001، وفي الوقت الذي يعترف فيه كل المسلمين تقريباً أن هجوم

11 أيلول/ سبتمبر على مركز التجارة العالمي كان جريمة، فإنهم مع ذلك عارضوا بشدة الهجوم العسكري الأمريكي على أفغانستان وإطاحة حكومة طالبان في حرب الولايات المتحدة ضد الإرهاب. ومع ذلك فإن العالم الإسلامي في السنوات التي سبقت عارض نظام حكم الطالبان بالإجماع تقريباً بوصفه حكماً ممثلاً لشكل بدائي ومحرج من الإسلام. وفي النهاية فإن هجوماً أمريكياً آخر ضد بلد مسلم رأى المسلمون فيه عملاً أسوأ من نظام الحكم ومن سقوطه. مثل ردود الفعل التلقائية هذه تشير إلى أن شيئاً ما لا يسير في المسار الصحيح في كلا الجانبين وعلى نحو رديء.

وباختصار، يظهر الإسلاميون انشغالاً حتى الوسوسة بمهاجمة "أعداء الإسلام" الذين يتصورونهم أكثر من انشغالهم بتطوير قيمهم المستقلة الخاصة بهم. وعندما يستطيع الإسلاميون أن يحرروا أنفسهم فقط من هذا النوع من رد الفعل التلقائي سيكونون أحراراً في أن يعلنوا قيمهم الخاصة بهم، وهي قيم قد تتطابق أو لا تتطابق مع القيم أو المصالح الغربية.[3]

الإسلامية والشريعة (القانون الإسلامي)

هل الشريعة فعلاً هي الموضوع المركزي أو محط تركيز الإسلاميين، أو أن لهم غايات أوسع؟ إن الإسلاميين الأصوليين على وجه الخصوص يفردون الشريعة بوصفها عنصراً جوهرياً، وشرطاً ضرورياً لإنشاء دولة ومجمع إسلاميين أصيلين. وكل هذا يغفل الحوار حول المسألة نفسها: ما هي الشريعة بالفعل؟ هل يجب أن تفهم فهماً ضيقاً بوصفها ليست أكثر من نظام قانوني إسلامي (فقه) مثلما هو مؤول من العلماء على مر الزمان؟ الحداثيون الإسلاميون يرفضون هذا الرأي الضيق والتقليدي. أو هل الشريعة مفهوم أوسع بكثير من "طرق" بديلة توصل إلى الله كما هي في معناها الأصلي؟

وحتى التطبيق الكامل لقانون الشريعة، ليس كافياً بنفسه، في عيون العديدين من الإسلاميين، لتكوين كل شيء تقصد الدولة الإسلامية أن تكونه. وفي الإمكان تطبيق قانون الشريعة بشكل كامل تقريباً، ومع ذلك فستثبت الدولة أنها غير قادرة على الحكم الحكيم والعادل في قضايا سياسية، واقتصادية، ومجتمعية كبيرة. هناك حاجة واضحة إلى شيء هو أكثر من ذلك، شيء يستطيع أن يستلهم الإسلام أو أن يكون مشتقاً من الإسلام، ولكنه سيتطلب وجود حكمة إنسانية وحساسية قانونية. وذلك نظراً إلى أن معظم الإسلام مهتم بالمبادئ الأخلاقية، وبتفهم العالم، وبعلاقة الإنسان مع الله تعالى ومع المجتمع.

ولكن من العسير، مع ذلك، بالنسبة إلى المراقب غير المسلم أن يماري في مركزية الشريعة، لا بالنسبة إلى الدولة الإسلامية فقط، بل بصفتها جدول الأعمال الرئيسي للأحزاب الإسلامية كذلك. ومع ذلك فبالنسبة إلى المراقب الخارجي ليس هناك ارتباط مرئي بين تطبيق قانون الشريعة وبين تحقيق مجتمع أفضل وحكم أفضل في العالم الإسلامي اليوم. إن قلة فقط يمكن أن تنكر أهمية قيم الشريعة من الناحية اللاهوتية والفلسفية، ولكن المرء ما يزال يستطيع أن يماري في مركزيتها في مواجهة المآزق المحيرة الكبيرة للمسلمين اليوم. هل الدول القائدة التي تقترب من التطبيق الكامل للشريعة اليوم – وهي المملكة العربية السعودية، أو باكستان، أو إيران، أو أفغانستان تحت طالبان، أو السودان – تظهر أي نجاح أكبر في الحكم؟ الحقيقة الواقعة الأساسية هي أنه ما من دولة إسلامية قد أحرزت أي تقدم مهم نحو إنشاء مجتمع أكثر مثالية وهي تصل إلى أن تكون أقرب من أي وقت مضى من التطبيق الكامل لقانون الشريعة. أنظمة الحكم هذه لم تتقدم نحو مجتمع أكثر مثالية في المقاييس التقليدية "الدنيوية"، التي تشترك فيها مع الإسلاميين، من مثل التحسين الاقتصادي، أو السياسة

التعليمية، أو العدالة في المجتمع، أو الهدوء الاجتماعي، أو الإنصاف الموضوعي في النظام الاقتصادي، أو الحكم الأفضل، أو الإنجازات الثقافية، أو القوة القومية، أو الدعم الاجتماعي لنظام الحكم.

الشريعة مركزية، طبعاً، للمفهوم الإسلامي الخاص بتقوية الفهم الأخلاقي للأفراد وللمجتمع. ولكن الشريعة تعمل إلى درجة كبيرة في المجال الأخلاقي من الحياة الإنسانية وهي ليست مجهزة - وبالفعل، ليس المقصود منها أن تتعامل مع المشكلات العملية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التي تجتاح كل المجتمعات والدول الحديثة. فهذه المشكلات، وفي الوقت الذي تمتلك فيه مكوناً أخلاقياً تستطيع الشريعة من أجله أن تقدم بعض الخطوط الهادية العامة جداً، هي في العادة مشكلات ذات طبيعية فنية أو إدارية أو مؤسسية أو قانونية تستلزم تطوير المجتمع السياسي داخل البنية السياسية المعاصرة. وفي الواقع، يؤكد كثيرون من الإسلاميين العصريين أن الشريعة ليست حبة دواء سحرية معينة أو نموذجاً معايراً ليس على المرء إلا أن يصله ببساطة بالقابس ليأتي بنتائج فورية. الإسلاميون في الحركة المحمدية الإندونيسية يشيرون إلى أنهم مهتمون بقضايا "أكبر أهمية بكثير من تطبيق الشريعة" :إنهم يسعون إلى تقوية تعليم أمة الإسلام، وصحتها، واقتصادها، ومجتمعها- وهو واجب يمثل "الشريعة العظيمة" أو الطريق إلى الله.

إن إخفاقات الدولة والمجتمع المعاصرين تسري عميقا، وتتطلب إصلاحاً وتغييراً في اتجاه الحكم الصالح. إن تشديد الإسلام على مفهوم الحكم العادل والمجتمع العادل يستطيع أن يخدم ليكون إلهاماً من أجل إحداث تغيير جريء حتى لو لم يكن حسب الخطة. ولكن، حتى الإسلاميين العصريين، وبسبب القوة الرمزية والطبيعة المسيَّسة لاستحضار الشريعة

اليوم، يخطون بعناية لتجنب ما يبدو تخفيضاً لقيمة دور الشريعة في الحياة المعاصرة.

كل واحد من المجتمعات التي سبق ذكرها والتي خطت خطوات كبيرة نحو التطبيق الكامل للشريعة إلى درجة أو أخرى ما تزال تعاني بشكل كبير من الظلم الاجتماعي، والإجحاف الاقتصادي، والفساد الكبير، وانعدام الخضوع للمساءلة من طرف الحاكم، والعجز الإداري، والحكم السيئ الضعيف، وعدم الاستعداد للسماح بالمشاركة الشعبية في العملية السياسية. إن كل واحد من هذه الأنظمة، ابتداء من إيران، ما يزال غارقاً في وحل الأسئلة التقليدية: عن إسلام من أو عن أي نوع من الإسلامية نحن نتكلم؟ هل الحكومة مسؤولة أمام الشعب؟ هل للشعب ما يقوله فيما ما يريده؟ من الذي يملك الحق في تفسير الإسلام - أو أي إيديولوجية أخرى؟ هل تحسنت الحياة كثيراً في أي من المستويين المادي والأخلاقي؟ إن أي فحص لهذه المجتمعات يكشف أن مشكلة الفساد، والوحشية، والإقصاء، والتعسف، والسياسات السيئة، والصراع من أجل السلطة، والمؤسسات التي يساء استخدامها - كلها ما تزال موجودة، على الرغم من الجهود الجادة المبذولة لإنشاء حكومة إسلامية ولإعطاء دور جاد للشريعة. وفي الوقت الذي لا يستطيع أحد أن يتوقع حكماً كاملاً، فيجب علينا من حيث المبدأ أن نكون قادرين على توقع بعض التقدم الجاد نحو التحسين في هذه المجالات عندما تتخذ الخطوات الجادة نحو تطبيق أكبر للشريعة. وفي الحقيقة نحن نرى في معظم هذه الدول سياسات وظروفاً هي في السوء مثلها على الأقل مثل ما في الدول التي لا تعطي إلا وزناً قليلاً للشريعة أو لا تعطيها أي وزن.

والآن، دعونا نكن واضحين. هذا ليس فشلاً للإسلام نفسه. وإن قلة من الإسلاميين ستزعم أن الإسلام السياسي هو الشيء نفسه كالإسلام. إن

المشكلة هي أن الإسلام لم يفسر حتى الآن تفسيراً جديداً، جريئاً، واسعاً سعة كافية بحيث يمكن أن يطبق على الظروف السياسية والاجتماعية المعاصرة. ولم يقم الإسلاميون بوضع تمييزات واضحة بين القضايا التي لها ارتباط بالإسلام وبين القضايا "العلمانية" السياسية. والقيم العميقة للإسلام لم تُعمَل ليكون لها علاقة بالمشكلات أومطبقة على هذه المشكلات التي تعتبر تقريباً هي المشكلات السياسية الشاملة في حياة بني البشر السياسية والاجتماعية. المفاهيم الإسلامية كما هي مبينة في فقهه (جسم التشريع الإسلامي) وفي الفلسفة السياسية هي مفاهيم مرتبطة إلى حد كبير مع الوقت التاريخي، ومع المكان والظروف، وهو ما يجعلها صعبة على التطبيق اليوم من دون إعادة تفكير جدية أو اجتهاد.

إن الله سبحانه وتعالى لم يناول الشريعة من علٍ، طبعاً، ولكنه أنزل القرآن الكريم، الذي سعى النبي ﷺ إلى تطبيقه بحسب أفضل فهم من النبي ﷺ - كما هو مشهود في أحاديث النبي ﷺ - ثم أنشأ العلماء البشر الشريعة مستندة إلى هذين المصدرين. فقانون الشريعة هو بهذا الشكل تأليف من صنع الإنسان على مر قرون عديدة من فهم فقهاء مختلفين للكيفية التي يمكن بها للقرآن الكريم وللسنة المطهرة أن يطبقا بشكل محسوس على المجتمع الذي كان موجوداً قبل المجتمع الحديث. فالتفسيرات والتأكيدات تستطيع أن تختلف وهي فعلاً تختلف على مر الزمان وفقاً للواقع المعاصر.

وفي الحقيقة، أنا أجد أن قبول الشعار الغامض "الإسلام هو الحل" أسهل إلى حد بعيد من قبول الفكرة المحسوسة أكثر وهي "الشريعة هي الحل". الفكرة الأولى توحي أن الإسلام يقدم جسماً غنياً من الفكر الفلسفي والأخلاقي والذي يستطيع أن يقدم هداية عامة، واستبصاراً،

وحكمة للمجتمعات المعاصرة المضطربة. والفكرة الثانية توحي أنه يوجد، من قبل الآن، جسم محسوس من القانون الذي سيجيب تلقائياً على كل الحاجات إذا طبق تطبيقاً كاملاً فقط.(*) فالحدود (العقوبات الإسلامية) لا تقدم بالتأكيد إصلاحاً تلقائياً: فسواء أسجن السارق، أو قطعت يده، فلن يغير المشكلة الأخلاقية للسرقة تغييراً كبيراً. والقضية الاجتماعية الخاصة بالجريمة هي أي العقوبتين أكثر فاعلية القاسية أو الخفيفة؟ وهو حوار يدور في المجتمعات.

الشريعة واعية فعلاً وعياً عميقاً للظروف الاجتماعية المختلفة التي قد تنتج السرقة، وهي تعطي القضاة مدى قانونياً واسعاً في تفسيرها وتطبيقها. وزنا المحصنين، كذلك، يمكن أن يكون قابلاً للعقوبة بالقانون، مهما يكن ذلك بقسوة، إذا رغبت المجتمعات، ولكن نوع العقوبة بالضبط ليس مركزياً لدعوى الأخلاق. هل الرجم (العودة إلى العهد القديم) أقرب إلى إرادة الله تعالى من الحقنة القاتلة إذا قرر المجتمع أن يطبق عقوبة الموت على زنا المحصنين؟ الفقه محدود في الزمان إلى ماضٍ إسلامي، والعديد من ملامحه ذهبت منذ مدة طويلة ونادراً ما فسرت في ضوء معاصر اليوم. فالرق، على سبيل المثال، كان تقريباً مؤسسة إنسانية عامة لجميع المجتمعات منذ بداية البشرية، وقد جاء ذكر الرق في العهد القديم، وفي العهد الجديد، وفي القرآن الكريم كذلك، وقد جاء التشريع المتصل بمعاملة الأرقاء المعاملة المناسبة في الشريعة، ولكن لا يكاد أي مسلم اليوم يقترح عودة إلى تلك الأيام.

(*) هذا كلام غير دقيق عن الشريعة فإحدى القواعد المعروفة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" ولكن هذا فيما لا نص فيه وباب الاجتهاد واسع في هذا الباب وله أدواته. والإسلام ليس تعبيراً غامضاً فهناك ثوابت لا تختلف مع الزمان والمكان.

وظلت القيم الاجتماعية المحافظة متواصلة في كل مجتمع في التاريخ في طريقة متناسبة مع زمانه. ولكن إلى أي مدى تكون واقعية تلك السياسات المحافظة التقليدية المحددة، والتي صممت للعصر السابق للحديث، في وجه الحقائق الواقعة الاجتماعية، والاقتصادية، والتقانية اليوم؟ فالنساء اليوم بشكل شامل جزء من قوة العمل، وتوجد حبة لضبط الولادة، وتُمارسُ أخلاق اجتماعية متنوعة تنوعاً واسعاً، وهذه كلها موضوعات مناسبة للحوار من الموقفين المحافظ أو الليبرالي على حد سواء.

القيم الاجتماعية المحافظة جيدة، ولكن ليس لها وزن، وأثر، وقبول إلا إلى المدى الذي تكون فيه ذات صلة تمس بالحقائق المعاصرة والحاجات المعاصرة. وإن المبادئ الإسلامية الأخلاقية يمكن أن تكون ذات صلة وبشكل دائم من خلال التفسير المنتظم لها بحسب الحقائق الواقعة الموجودة وإجماع المجتمع.(*)

دمج الثقافة السياسية الغربية والإسلامية

المفارقة الساخرة بالنسبة إلى الإسلام السياسي في القرن الحادي والعشرين هي أن دمج النواحي العريضة من الفكر السياسي والخبرة السياسية الغربيين هو فقط الذي سيمكن الإسلامية من البقاء بصفتها قوة سياسية ذات معنى - وخصوصاً في مجال المؤسسات الديمقراطية. ولكن وعلى العكس من ذلك، فإن تطور الفكر السياسي العريض في العالم

(*) في الوقت الذي لا ينكر فيه الفقه الإسلامي تغير الأحكام بتغير الزمان، فإن في الإسلام ثوابت لا تقبل التأويل والنزول على رغبة المجتمع، ولعل العكس هو المقصود، وهو التزام المجتمع الإسلامي بالإسلام من دون تحريف وتجزئة!!

الإسلامي لا يستطيع أن يتقدم أو أن يزدهر بشكل حاسم ما لم يصل بشكل محدد إلى دمج وهضم الفكر السياسي الإسلامي والتقاليد الإسلامية كذلك. إن النماذج السياسية الغربية للحكم في العالم الإسلامي سوف تذوي مثل أشجار منقولة ما لم تحتو على تغذية من الثقافة الإسلامية التي يبرز منها الإسلام السياسي. وهذه العملية لا مناص منها وهي جوهرية في الوقت نفسه لتقدم فكر سياسي حقيقي و "أصيل" في العالم الإسلامي.

وبعد كل شيء، ليس هناك اليوم فكر "أصيل"، فكل تفكير العالم يعتمد على التقاليد السابقة من حضارات مختلفة في أزمان مختلفة. حتى الفكر الإغريقي القديم، الذي كان يظن لوقت طويل أنه الجذر الأصيل للثقافة الغربية، يفهم الآن أنه هو نفسه اعتمد بكثافة على الحضارات السابقة له التي قامت في الشرق الأدنى. فإذا كان فكر الإسلاميين يستمد اليوم من الفكر"الغربي" فهو يعتمد على مؤسسات حديثة لها جذورها في الشرق الأدنى.

حينئ يبدأ الفكر الإسلامي السياسي والاجتماعي نفسه - بعد أن طال تحديده أو تجميده - بالتطور من خلال التفاعل مع القوى الخارجية عندها فقط سيبرز النمو الفكري الحقيقي والتطور المؤسسي. وفي الوقت نفسه، فإن الجهود المبذولة في العالم الإسلامي للتقدم بالفكر السياسي والاجتماعي بشكل مستقل استقلالاً كاملًا عن إطار عمل الثقافة الإسلامية، هي جهود محكوم عليها أن تكون كسيرة، وغير مندمجة، وليس لها جذور، ومصابة بالغربة.

وهكذا فإن "التغريب" السطحي الذي نراه على مستوى النخبة في العالم الإسلامي، يقدم معياراً مضللاً من التقدم السياسي والفكري الأصيل ضمن هذه المجتمعات، ولو حاز على الإعجاب الغربي السطحي. إن التغريب بالأوامر يمثل فرض غطاء غربي فوقي على قمة الثقافة الإسلامية

والممارسة الإسلامية، وهذا التغريب مفيد للنخبة في المقام الأول ولكنه يفشل في الوصول نزولاً إلى جذور المجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية. فليس مفاجئاً أننا نرى رد فعل معادياً من أكثريات هؤلاء السكان الذين يشعرون أن قيمهم التقليدية مهملة وأنهم هم أنفسهم متروكون في الخلف في عملية تحديث النخبة.وفي الواقع، إن "التغريب" و "العلمنة" اكتسبتا اسماً سيئاً حين نُظر إليهما محلياً بوصفهما الإيديولوجية الحاكمة لحكم استبدادي وفاسد في الأغلب ويتمتع بدعم غربي قوي.

ومن الجدير بالاهتمام، أن الجهود التي تبذلها أنظمة الحكم الإسلامية المختلفة لتتولى مجمل المبادئ الإسلامية الوقائية على أمل إرضاء الجماهير واكتساب شرعية إسلامية أكبر هي جهود أقل جدية بكثير، من الجهود التي يبذلها الإسلام السياسي ليتصارع مع المفاهيم الغربية. لقد أُجبِرت الثقافة الإسلامية التقليدية على أن تدمج فيها أفكاراً غربية بشكل انتقائي وذلك لأنها تدرك قيمة هذه الأفكار في نظام إسلامي مستقبلي. وليس لدى الإسلامية من خيار إلا أن تتوافق انتقائياً مع القيم السياسية الغربية بوصفها جسم الفكر السياسي الحاكم على المستوى الكوكبي. وكانت النتيجة لذلك أكثر إيجابية منها سلبية في توليد تطور سياسي حقيقي في سياق لا يجرد التقليد الإسلامي من حيويته.

إذاً، فحركات الإسلاميين تمثل أول تفاعل فكري جاد بين قوتي الفكر السياسي الإسلامي والغربي في طرق مصممة لتحدث نوعاً ما من التكامل الحقيقي لا التحديث من خلال عزل التراث خلف جدران. بعض الإسلاميين (ومعظم المغرِّبين) سعداء بالجدران التي تسد بين الثقافتين، ولكن معظم الناس ليسوا كذلك. فهم يدركون أن التفاعل بين الثقافات والحضارات لن يتقدم طالما كان أحدٌ من العناصر المهمة في العملية غائباً.

وبهذه الصورة فإن الإسلام السياسي في النهاية يصير أداة رئيسية للمواجهة، وللحوار، وللتطعيم، وللتكامل، وللمصالحة بين هذه القوى الثقافية الكبيرة من الثقافية الإسلامية والثقافة الغربية عند أكثر المستويات حيوية، محدثاً بذلك التلاؤم التدريجي والتقارب على المستوى الفكري وعلى مستوى الأساسيات الجوهرية على حد سواء. ومن الطبيعي أن لا يوجد "إسلام سياسي" واحد، والمجموعات المختلفة سوف تتحرك نحو قبول ودمج - أو رفض - أفكار ومؤسسات سياسية غربية مختارة وفق معدلات مختلفة. ولكن العملية لا مناص منها.

ستكون تركيا أول بلد ينجح في الوصول إلى مصالحة حقيقية واندماج بين التقليد الإسلامي والتقليد الغربي الليبرالي الديمقراطي. وأنا أشير هنا لا إلى النخبة العلمانية الكمالية لتركيا التي ترفض بالأساس الخبرة الإسلامية، بل إلى التركيب الجديد الذي يبرز في تركيا من خلال الإدخال التدريجي للإسلاميين العصريين إلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية. فهذا يحدث لأن تركيا تقدمت في تأسيس مؤسسات حديثة من الحكم الديمقراطي تقدماً أكثر من أي دولة إسلامية أخرى، وهو تطور شارك فيه إسلاميو تركيا. وهكذا فواجب تركيا الآن أن تفتح نظامها الناشر للديمقراطية فتحاً كاملاً وأن تصل راجعة إلى دمج تلك العناصر الاجتماعية والأيديولوجية التي سبق أن تُرِكت في الخلف أو التي استُبعِدت في أثناء مشروع للتغريب القسري. إن معظم نخبة تركيا قد بدأت من قبل وهي على الطريق للاعتراف بألا مندوحة من هذا: فهم يقدرون ضرورة هذا الدمج في مصلحة الانسجام الاجتماعي، وهم يدركون أن الضغوط الموجهة من هذه العناصر الاجتماعية المستبعدة ليس بالإمكان بعد الآن تجاهلها بسهولة في دولة ديمقراطية تتطلع إلى عضوية في الاتحاد الأوروبي.

الإسلام والقيادة

حركات الإسلاميين قادرة من حيث الإمكانية على توفير القيادة في معظم المعتركات السياسية التي يختارونها، والكثيرون منهم يفعلون ذلك من قبل. ولكن ولو وجد الإسلاميون التوجيه في القيم الإسلامية من أجل سلسلة عريضة من المسائل المعاصرة، ما يزال يجب عليهم أن يظهروا الإلهام المحدد الذي يعترفون أنه متصل بالمشكلات القريبة. فإذا لم يكن متصلاً، فهذه ليست غلطة الإسلام ولكنها غلطة فهمهم المعيب هم، وغلطة تفسيرهم، ونقص الخيال السياسي والموهبة السياسية فيهم. إن إسلاميين مختلفين في بلاد مختلفة سوف يتقدمون بطرق مختلفة لفهم التوجيه الإسلامي وتطبيقه. وما من أحد يستطيع أن يتكهن بالمدى الذين سيكونون ناجحين فيه، ولكنهم يمثلون على الأقل قوة واحدة شعبية تدعو إلى فتح النظام السياسي داخل دول هي في الوقت الراهن استبدادية وغير ناجحة إلى حد كبير. وسوف تبقى حركات الإسلاميين في المشهد السياسي لزمن طويل إلى أن يبزها أولئك الذين يمتلكون أجوبة أفضل وتنظيماً أفضل.

هل هناك أي شيء جديد حول السلسلة العريضة للنشاط السياسي والاجتماعي للإسلامية؟ نعم، فالحركات الإسلامية في الماضي كانت قادرة على أن تحشد الجمهور على أساس مؤقت في قضايا خاصة - مثل التمرد الهندي ضد البريطانيين، أو حركة معاداة البريطانيين حول ضرائب التبغ في إيران في مطالع القرن العشرين، أو الصراع المعادي للاستعمار في الجزائر. ولكن في الوقت الذي استخدم فيه قادة إسلاميون مفردون دورياً البلاغة الإسلامية لحشد الجمهور على قضايا محددة، فإن حركات الإسلاميين الحديثة لم تبق بعد الآن تحالفاً مؤقتاً. إنها مكونة من منظمة دائمة ولها قواعد تنظيمية رسمية، وتمويل كبير، وموظفون، وهي منشغلة

في جدول أعمال سياسي واجتماعي يتطور بشكل مستمر دائم. وهذا لا يعني أن الإسلامية قطعة صخرية واحدة. فالإسلاميون تعلموا الكثير من مراقبتهم لأساليب الحشد التي استخدمها الشيوعيون والقوميون العرب في منتصف القرن الماضي وفي نهايته، وهم أول هذه الحركات التي هدفت إلى حشد الجماهير.

التحديات الاجتماعية الاقتصادية العملية

السياسة تهمّ كثيراً، ولكن مثلها في الأهمية كذلك بعض العوامل الاجتماعية الاقتصادية الصعبة التغيير. فالاقتصادي السياسي ألان ريتشاردز يحدد تسعة تحديات اجتماعية اقتصادية يجب على كل حكومة شرق أوسطية أن تواجهها إذا كان يجب على هذه المجتمعات أن تتغلب على موقعها المتراجع في العالم، بغض النظر عن السياسة. يجب على الحكومات أن تواجه "استعادة النمو الاقتصادي، وضبط التوسع السكاني، وتوفير الوظائف، وتخفيف الفقر، ومعالجة التحضير، وتوفير الماء، والحصول على الطعام، ووقف التدمير البيئي، واجتذاب المال للاستثمار من الموفرين الأجانب والمحليين". [4]

وقد نسأل في أي المجالات طور الإسلاميون أي مناهج جديدة؟ في مجالات التعامل مع التحضير صنع الإسلاميون إسهاماً يلفت الأنظار في العديد من البلدان من خلال استعراض واسع للخدمات الاجتماعية. ومعظم الواجبات الأخرى لا يمكن تحقيقها إلا من الحكومات فقط، لا من حركات سياسية، ولكننا على وجه العموم نرى أفكاراً جديدة قليلة بين الإسلاميين حتى الآن. ومع تحرك الإسلاميين إلى السياسة من خلال البرلمان، فسوف يجبرون على التعامل مع هذه الواجبات عن قرب أكبر، وهذا ما قد يقدم الفرصة من أجل تقديم إسهامات في التفكير في السياسات. وقد يكون

اجتذاب النقود من مستثمرين أجانب واجباً من أصعب الواجبات بالنسبة إلى الإسلاميين، إذا حكمنا على سجلهم حين يكونون في السلطة، وشكوكهم المضادة للأجنبي حين يكونون في خارج السلطة.

دراسة أخرى طليعية نشرتها الأمم المتحدة في برنامج التنمية في منتصف عام 2002 حددت ثلاثة مجالات كبيرة للأزمة في العالم العربي، تستدعي الانتباه الفوري: نقص الحرية في النظام السياسي، وهو ما يمنع الدول العربية من استغلال الإمكانات البشرية لمواطنيها ومن المبادرة بالإصلاح المطلوب، ثم المستوى المنخفض المحزن للتعليم في صفوف مواطنيه، وهو ما يجعلهم غير صالحين ليتلاءموا مع ظروف العالم المعاصر، ثم المكانة الاجتماعية المنخفضة للنساء، وهو ما يخرب التقدم في الإمكانية المهنية والاجتماعية على حد سواء للمجتمع العربي.5 في هذه المجالات الثلاثة ركز الإسلاميون على الاحتياج الأول، وهو الحاجة إلى اللبرلة السياسية والإصلاح. وفي مجالي التعليم وتقدم النساء، يواجه الإسلاميون اختياراً حاسماً. فهم يستطيعون إما أن يختاروا أن يساندوا مناهج الماضي التقليدية، والمحافظة، و"الإسلامية" المتحجرة، التي ساعدت على إيصال المجتمع العربي إلى مكانته المنخفضة الحاضرة في عالم اليوم، أو فإنهم يستطيعون أن يبادروا ويسبقوا غيرهم في تطوير فهوم جديدة وعصرية لروح الإسلام ليكونوا رأس حربة التغيير والنهضة الحقيقية. أي الطريقين سيسلك الإسلاميون - وهم ليسوا مجموعة متجانسة - هو الذي سيقرر إن كانوا سيشكلون جزءاً حيوياً في مستقبل العالم الإسلامي أو أن يستبعدوا إلى موقع من ليس له صلة بالموقف وإلى موقع التعويق.

التشديد على ما هو شامل في الإسلام

تستطيع الأديان أن يرى أحدها الآخر بطريقين مختلفين تماماً: فهي تستطيع أن تنظر إما إلى الصفات المشتركة أو الصفات المختلفة. وكل خيار منهما يحمل مضامين ضخمة. وتأكيد الصفات المشتركة يتضمن السعي إلى التعايش والتفاهم، والتغلب على الاختلافات الثقافية، وفوق كل شيء ربط قيمة كبيرة إلى فعل التعايش نفسه وإلى التسامح بوصفه جزءاً من النظرة الدينية. وتأكيد الصفات المختلفة يعني السعي إلى الاختلاف، وإجلال تلك الاختلافات ومعاملة الاستقامة الدينية والانفصالية بصفتهما قيمة عالية.

والاختلافات العميقة في النفس والاجتماع تكمن خلف الاختيار. فالنفس التي تؤكد الاختلاف على حساب التشابه المشترك تعتمد على عدم الإحساس بأمن الهوية الدينية والاجتماعية وعلى قابلية المجتمع للتعرض للعطب، وهي تحرض على التركيز على الاختلاف - لتحدد، ولتؤكد، ولتحمي ما هو فريد يخصني وهو مهدد مما يخصك. والتشديد على التشابه المشترك يتطلب درجة معينة من الأمن الاجتماعي، وأمن الجماعة والثقة التي لا يشعر المرء معها بأنه مهدد من "الآخر"، مهما يكن الآخر قوياً.

المجتمعات التي تقع تحت الإجهاد وتتبنى إستراتيجية محافظة، تعود إلى الأصول، وتؤكد الأمور الجوهرية، والتقاليد الثابتة الصعبة التغيير، وثقافة "الداخل"، وتتبنى الرسالة التي لا تهاود ولا تقبل الحل الوسط المصممة لحماية المرء لنفسه ولثقافته من القوة الخارجية. هذه الظروف تميز العالم الإسلامي إلى حد كبير اليوم بوصفها ثقافات تحت الحصار، وتدفعهم هذه الظروف نحو احتضان أكثر التعابير الدينية بعداً عن المهاودة والحل الوسط وأنقاها. وهذا تفسير مهم لارتفاع شأن أضيق وجهات النظر الإسلامية وأكثرها بعداً عن التسامح، وهو تفسير يضعف موقع أولئك

الإسلاميين الذين يهتمون في توسيع ولبرلة تفسيرات الإسلام وفهمه. إن البيئة الحالية الإقليمية والدولية المحيطة بالعالم الإسلامي اليوم ليست مساعدة لتعزيز اللبرلة داخل المجتمع.

ومع ذلك فالحركات الإسلامية تواجه تحدياً ضخماً هنا في التغلب على هذه العقلية من عدم الشعور بالأمن لتواجه بجسارة التغيرات المطلوبة. لا تستطيع الإسلامية أن تزدهر على المدى الأطول إذا كان طلب الأصالة مأخوذاً ليعني البحث عما هو حصري للإسلام وعما يفصل الإسلام عن المعتقدات الأخرى. فهذه الاختلافات قد تكون متصلة بحفظ تقليد المجتمع ولكنها ليست متصلة بطبيعة دين جامع شامل. إن الإسلاميين لن يزدهروا سياسياً على المدى الطويل إلا إلى المدى الذي يسعون فيه فقط إلى أن يجدوا ما هو مشترك بينهم وبين المعتقدات الأخرى. وهذا معنى واحد من معاني التعددية، وهو يمثل الخطوة الأولى نحو إنشاء جسم من القيم الجامعة الشاملة التي يكون بالمستطاع الاشتراك فيها مع الأحزاب والجماعات الأخرى، ولو لم تكن كافية لتكوين أساس لتحالف سياسي.

يتحدث الدكتور علي المزروعي عن حزب إسلامي كيني عضويته مفتوحة للأعضاء من أي معتقدات دينية طالما كانوا موافقين لا على الإسلام ولكن على قيم إسلامية معينة في الصميم فقط حددها الحزب بوصفها قيماً مركزية لدوره.[6] وحركة النور في تركيا تنشد تحديد القيم المشتركة مع الأديان الأخرى، وهي في هذه الحوارات تشتق تقريباً "إسلاماً من دون إسلام" – أي، تشتق معتقداً دينياً منصوصاً عليه في ألفاظ عامة للناس الذين لا يستخدمون أدوات ثقافية إسلامية على وجه التحديد. إن المنهج المعتمد على القيم يعطي مرونة هائلة للحركة، ويجعلها أقل تهديداً للغرباء اللامنتمين لها، من حركة مستندة إلى ما هو تقليدي طقوسي.

والعديد من المجتمعات الإسلامية والمساجد في أمريكا اليوم تعمل بشكل مشابه للوصول إلى أعضاء غير مسلمين من المجتمع لإيجاد إجابات مشتركة لمشكلات مشتركة.

واليوم، هناك غربيون كثيرون غير مرتاحين هم أنفسهم مع بعض الاتجاهات التي يتخذها المجتمع الغربي والتي يرونها اتجاهات غير صحية. وكثيرون يتساءلوا بعجب كيف يستطيع المجتمع الغربي أن ينجو سالماً من تحديات عصر ما بعد الحداثة مع ذرذرتها الهائلة للمجتمع، وإطلاقها للفردية غير المقيدة، وتقليلها الإحساس بالمجتمع والالتزام الاجتماعي، وتوسيع التنوع، إن لم يكن الفوضى، بين الأفكار المتنافسة، والقيم، والمصالح، والعلاقات المتداخلة، وتوسيع الفجوات في الدخل، وهيمنة السوق بوصفه أقوى قوة فوق المجتمع.وتتوافر الحركات التي تبحث عن وسائل تصحيح الآلام الاجتماعية السافرة. وبهذا المعنى ما من أحد يستطيع أن يكون على يقين هل من الممكن أم لا لنوع من التلاقي النهائي أن يتطور في نهاية الأمر بين العالم الغربي الحديث وبين التقليد الديني، ومنه الإسلام، على مسائل مشتركة الأهمية لأسس أخلاقية لمجتمع صحي. أنا لا أتحدث عن حلف بين أصوليي الإسلام والمسيحية ولكن عن رؤية أوسع مشتركة للمشكلات الأخلاقية المشتركة وللمآزق المحيرة التي تواجهها كل المجتمعات. وأي تلاق مثل هذا التلاقي قد يمثل، من بين أمور أخرى، تراجعاً عن بعض أكثر ملامح الفردية الغربية جموحاً باسم تماسك اجتماعي أكبر، وهو مطمع حرص عليه منذ وقت طويل عدد لا يحصى من العلماء الاجتماعيين، ومن جملتهم حركة أنصار المجتمعات المحلية التعاونية الأمريكية. [7]

الدين وتحدي ما بعد الحداثة

الملمح المذهل لعصرنا "ما بعد الحديث" هو الهجوم المستمر على مفاهيم الحداثة وحقائقها. وقد كانت الحداثة في جوهرها مشروع أربعمائة عام، وكانت عملية التحرك بعيداً عن الدين والاعتقاد (وعن الخرافة البسيطة كذلك) أساساً لفهم كيفية عمل العالم المادي. والحداثة تستدعي احتضان العقل، والعقلانية، والعلم، والوضعية، والتجريبية. ونتيجة لذلك، فقد أجبر كل دين على أن يعيد التفكير بالعديد من مواقعه التي كان يتمسك بها تمسكاً عميقاً حول قضايا العالم المادي وأجبر على أن ينظر في الطبيعة، والمصدر، ومدى السلطة الدينية. وأجبرت كل الأديان على الاعتراف بأن الفكر الحديث كان هو الأساس الفلسفي الحاكم للمجتمع الحديث. لقد أسس التنوير ديناً جديداً في قوى التعليم والعقلانية، وخلق بذلك تفاؤلاً جديداً يتخذ بموجبه البشر العارفون والعقلاء خيارات حكيمة وهي بالتالي خيارات أخلاقية من أجل خيرهم وخير المجتمع. وصارت السلطة آنئذ لا تستطيع أن تكتسب القبول إلا حين تظهر مهارات ومعرفة يمكن البرهان عليها فقط لا بالإصرار على إظهار الاحترام للتقليد وللأقدمية. وفي الوقت الذي حلت فيه التجريبية محل تفسيرات العالم المادي المستندة إلى الإيمان أو إلى التفسيرات الصوفية، فإن التجريبية لم تقتلع الدين وتحل محله - ولن تستطيع أبداً - في قضايا القيم الروحية والأخلاقية. فالعلم لا يستطيع أبداً أن يقدم إجابات للأسئلة الفلسفية التي نسأل فيها لماذا نحن هنا على الأرض؟ وما هو الهدف الذي ينبغي أن يكون لحياة الفرد؟ وما هو معنى الموت؟ وليس مفروضاً على العلم في الأصل أن يجيب عن مثل هذه الأسئلة.

ولكن الشكوك الكامنة حول المنافع العامة للعقلانية وللوضعية كانت موجودة منذ البداية في العديد من نواحي النقد التي وجهت إلى مشروع التنوير، وإن كانت الوضعية قد سارت قدماً في عصرنا، عصر التقدم التقاني والعلمي اللافت للأنظار. ووجد العديدون من نقاد الحداثة بالفعل إثباتاً لمخاوفهم في الآفة الأخلاقية للقرن العشرين، فالعديد من عشرات الملايين من البشر قتلوا على يد عمليات الدولة "العقلانية" والإيديولوجيات المادية بطريقة مقطوعة النظير حقيقة في تاريخ العالم، وهو ما ألقى شكاً جدياً على قيم الحداثة وحول صحة الأسس الأخلاقية لهذه الحداثة أيضاً. لقد مزقت الحداثة التقليد- وهو، الاعتقاد بالسماء المنظمة التي خَصَّصت أماكن مكرسة لكل شيء في نظام رباني - وأحلت محله العقل المزعوم (وهو في الأغلب عقل أعمى أخلاقياً)، وبيروقراطية رسمية غير أخلاقية، والوكالات غير الإنسانية لقوى التصنيع والسوق. ولكن الإمكانية المادية واللاروحية للعقلانية وللعقل فقد صارت تبعث على القشعريرة أكثر من أي وقت مضى بعد أن تكشفت عواقب الحياة السياسية للقرن العشرين. وكان نيتشه في وقت مبكر قد تفكر في التكاليف الأخلاقية والاجتماعية لما سمي "موت الله". وألقى فرويد الشك على إمكانية وجود العقلانية الحقيقية نفسها في العقل البشري، وهو العقل الذي كشف فرويد عن أنه محكوم بطاقات جبارة من الحوافز الخبيئة، والرغبات، والهواجس الكامنة في الطرق الفرعية من اللاشعور، والتي لا تتكشف إلا جزئياً فقط من خلال فن التحليل النفسي الناقص.

وخطا الهجوم على الدين وعلى الحكمة الموحى بها من الله خطوة أبعد مع الظهور التدريجي للفكر ما بعد الحداثي. فمع ما بعد الحداثة صار مجرد وجود "الحقيقة" نفسها موضع شك، وصار ينظر إليها بوصفها مفهوماً نسبياً تماماً. وكانت الرؤية الكبيرة لما بعد الحداثة هي الاحتفاظ

بتعددية النظرة، وبالنسبية، وباللاتوافقية فعلياً للسرديات المختلفة لكل واحدة من حياتنا المتميزة، وبالتصريح بأن القوة هي التي تقرر ما هي "الحقيقة". كيف يمكن لفهم رجل أمريكي أبيض "للواقع" التاريخي والاجتماعي ألا يختلف عن فهم امرأة سوداء؟ وهل تمت الرؤية الأمريكية للعالم وهي المزدهية بالنصر بأي صلة للرؤية الإسلامية المستضعفة عن ذلك الواقع نفسه؟ إن الحقيقة لدى شخص بعينه أو سردية ثقافة بعينها الآن اختلفت بحدة عن الحقيقة لدى شخص آخر أو سردية ثقافة أخرى. ومعرفة هذه التعددية في السردية ودور الرؤية النسبية في تقدير "الحقيقة" هو إدراك محرر بعمق بما لا يمكن نكرانه من ناحية تقديس الفرد، وتشجيع المساواة الاجتماعية والسياسية، وكبح القيم الأخلاقية الذاتية المفروضة التي كانت تتظاهر بصفتها قيماً مطلقة.

وهكذا فالدين يتلقى أزمنة صعبة من الحداثي - الذي استبدل العلم والعقل بالدين - ومن ما بعد الحداثي - الذي ينكر وجود أي عقلانية منتظمة، وأي حقيقة واحدة أو منظور صحيح مفرد في بحر النسبية. أو، كما نص على ذلك بفصاحه مقتدر خان: "إنسان العصر ما بعد الحديث، وهو إنسان قلبه بلا دين وبذلك يكون فارغاً وعقله بلا عقل وبذلك يكون غير ناضج، يستطيع أن يدمر الأسس الهشة للحداثة، ويسخر من ذكريات التقليد ولكنه لا يستطيع أن يفهم ولا أن يتعامل مع انبعاث الدين في العصر ما بعد الحديث... أولئك الذين يشنون معركة خاسرة من أجل الحداثة ضد ما بعد الحداثة يرفضون انبعاث الدين بوصفه عودة إلى ما قبل الحداثة الرجعية". [8] ولكن مقتدر خان يحاجّ أيضاً ويقول إنه: "في الوقت الذي تراجعت فيه أهمية جميع الأديان تقريباً إلى "المجال الشخصي" أو إلى عادات أثرية وشعائر للمناسبات، فإن الإسلام قد خبر انبعاثاً كبيراً في القرن العشرين". وهذا بلا شك صحيح في العديد من النواحي، ولكننا

نحتاج إلى أن نطرح بضعة أسئلة صعبة عما يدل عليه هذا فعلاً. هل يمثل هذا الانبعاث حتى الآن دورة أخرى من ظاهرة التجديد الإسلامي التقليدية التي ظهرت في فترات مختلفة من الأزمة في التاريخ الإسلامي؟ أم أنه في هذه المرة يمثل شيئاً مختلفاً اختلافاً جوهرياً في توفير تفكير جديد حول دور الإسلام في الحكم والمجتمع تحت ظروف جديدة غير مسبوقة في الحياة الإسلامية، وهي العولمة الكاسحة ونشر الديمقراطية في الدولة والمجتمع في عالم ما بعد الحديث؟

إذا كان الإسلام يعبر من خلال دورة أخرى من دورات التجديد في زمن الأزمة وليس غير، فإن الانبعاث الإسلامي الحالي إذاً، وبعد أن يكون قد أنجز أدواره السياسية والاجتماعية في الإجبار على التجديد والتغيير في العالم الإسلامي، قد يضمحل بعدئذ للأسباب نفسها التي نرى بسببها اضمحلالاً في الممارسة العامة في إيمان الأديان الأخرى. ولنعبر عنها بكلمات أخرى، إذا كانت أديان العالم الكبيرة الأخرى لم تجد "إجابات كافية" للأزمات الكبيرة السياسية والاجتماعية لعصرنا فهل سيعمل الإسلام، عندئذ، على نحو أفضل في ذلك؟ ولكن تحديات الحداثة وما بعد الحداثة قد لا تلقى في الحقيقة أجوبة من أي دين - على الأقل من ناحية صياغة مؤسسات جديدة وقانون جديد. إن إسهام كل الأديان، ومن جملتها الإسلام، قد تكمن في نهاية المطاف في المستوى الخاص للضمير فيجد الفرد فيه التوجيه الأخلاقي ليبني حياته عندما تفشل البنى العامة الموجودة في الوفاء بالحاجات الروحية والأخلاقية للمجتمع. وفي الحقيقة، بالنسبة إلى الجماعات المتوجهة إلى الدعوة، فإن إعادة تشكيل الفرد، هي بدقة، وليس إلا من خلالها فقط، يمكن أن يتحقق في وقت من الأوقات، الأساس اللازم للتغيير الأخلاقي على المستوى المجتمعي والمؤسسي.

وفي الواقع، فقد تميز هذه العملية مستقبل كل الأديان. لقد دخلنا عصراً من الفردية الزائدة الشدة، ومن نسبية القيم. وإن الملامح المدمرة اجتماعياً التي تتصف بها الحداثة وما بعد الحداثة، إضافة إلى المفاهيم المذَرذِرة المتصلة بنشر الديمقراطية، والتعددية، والتسامح، كلها تضع ثقلاً ضخماً جديداً على كاهل الفرد ليقرر كيف يعيش حياته أو كيف تعيش حياتها حول مجموعة من الألوان الثقافية والدينية المختلفة. وقد صار هذا واضحاً من قبل الآن في الناحية المذهلة الجديدة من الحياة الدينية في أمريكا اليوم وهي ناحية "افعله بنفسك،" وفيها يقرر الفرد ما هي أنسب مجموعة من المعتقدات المفصلة على حسب غرضه لحياته الخاصة. وما هو صحيح صالح للمجتمع الأمريكي اليوم يغلب عليه أن تتبناه أوروبة الغربية غداً، لا على سبيل تقليد أمريكا ولكن لأن أمريكا هي أول بلد تعكس ملامح ما بعد الحداثة المتزايدة. وحين تخضع البلدان الأخرى للتغيير الموضوعي نفسه اقتصادياً واجتماعياً، فهي أيضاً سوف تميل إلى أن تتبع العديد من الأنماط الأمريكية التي تطورت هي أيضاً من الظروف الموضوعية التي تنتشر انتشاراً بطيئاً ولكنه انتشار عنيد لا يرحم.

أنا أقترح أنه قد يكون هناك شيء ما من مَحرِّك عام يتحرك عليه الدين في تداخل تغييره مع الثقافة الإنسانية، متأثراً طبعاً بالاختلافات السياسية، والاجتماعية، والثقافية، ولكنه يميل في نهاية المطاف في الاتجاه نفسه على المدى الطويل.

وتقدم القوى المتنامية للبروتستانتية الإنجيلية اليوم إشارة متوازية من التغيير، وخصوصاً كما هي مشاهدة في أمريكا اللاتينية وهي المكان الذي تتحدى فيه البروتستانتيةُ الإنجيليةَ الكاثوليكيةَ التقليدية تحدياً حاداً. وهنا عملت الكاثوليكية لمدة طويلة بوصفها الدين الذي يتلقاه كل فرد عند ميلاده

وفي هذا المكان تشرف الكنيسة على كل مراحل الحياة من المهد إلى اللحد في طريقة أبوية. ومع ذلك فهذا التقليد يتم تحديه من البروتستانتية الإنجيلية وعن طريق هذا التحدي نحن نشهد فرداً معيناً، في مكان وساعة معينين، يصرح بعهد جديد وطوعي يعاهد به الله تعالى - وهو عمل محدد يدل على وجود الإرادة لدى الفرد المستقل استقلالاً ذاتياً ويختلف اختلافاً حاداً عن مجرد القبول السلبي أو القبول غير المدروس في الأغلب للحياة داخل شرنقة دينية ثقافية معتقة من الكاثوليكية المؤسسة منذ الولادة. وبالفعل، فإن قوة البروتستانتية في التاريخ الغربي أعلنت قرب ظهور الفرد المستقل استقلالاً ذاتياً على المسرح الاجتماعي والاقتصادي القادر على التفكير لنفسه أو لنفسها في بيئة اقتصادية جديدة أدت إلى حفز المبادرة الفردية. وقد صار واضحاً من قبل في العديد من الحركات الإسلامية أن الأفراد يكتسبون مسؤولية للتفكير لأنفسهم في معنى القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ بدل أن يقبلوا ببساطة قبولاً أعمى ومقلداً. في الإصلاح كان هذا المفَسِّر الديني الذي خول نفسه بنفسه قادراً على عمل تطور اجتماعي يلفت الأنظار ولكنه كان قادراً أيضاً على أن ينجرف بعيداً إلى المعتقد الديني والاجتماعي الراديكالي والهامشي وإلى المجتمع الديني والاجتماعي الراديكالي والهامشي. ونحن نرى هذه العملية عينها في الإسلام اليوم. فالتعليم هو العملية المُمَكِّنة تمكيناً عميقاً التي تجبر كل الأفراد على التفكير لأنفسهم. لم يبق بعد الآن نموذج مفرد، هناك نماذج متعددة للحياة الأخلاقية، للحياة الصالحة، في سوق المزج والملاءمة.

وهكذا فنحن قد نكون داخلين في الحقيقة إلى عصر الفرد، ونمط حياة يتطلب مسؤولية فردية أكبر من أي وقت مضى عن حياة المرء نفسه لنفسه، حياة تزداد عزلة عن الدعامات التقليدية وقيود الأسرة - أو القيود المفروضة من العشيرة، حياة متحررة من القيود التي كانت سابقاً مفروضة

من مجتمع تقليدي متجانس وساكن ومن قيود الدولة الأبوية والاستبدادية نفسها. تحت هذه الظروف الجديدة للحياة، يُجبر الفرد على أن يجيب عن تطور نفسه أو نفسها إلى درجة أكبر بكثير من أي وقت سابق في التاريخ. المجتمع التعددي والدولة التعددية لن يكونا قادرين بعد الآن على أن يوفرا الإطار الحيوي أو الركائز الأخلاقية والدعم المتوافر في النمط التقليدي الأبوي. وبدلاً من جعل الدين بلا أهمية، فإنه تحت هذه الظروف بالضبط قد يصير دور الدين والقيم جوهرياً، وذلك لأن الفرد المستقل المذرذر سوف يحتاج إلى مثل هذه المعالم الإرشادية أكثر جداً من أي وقت مضى. وإن قوة القيم الدينية الشخصية التي تم الوصول إليها باستقلالية ومغزى هذه القيم أكبر كثيراً من قوة تلك القيم الدينية التي جاءت موروثة ببساطة من دون نقد ومن دون الكثير من التفكير أو التحليل. ويمكن أيضاً تبني القيم العلمانية، ولكن ما يزال يجب لها أن تتأسس على شيء محسوس تماماً ويجب لها أن تكون موضع "احتفال" بها أو موضع طقوس في معنى ما لتمتلك وزناً عاطفياً ومجتمعياً كاملاً. إن إيمان الفرد العصري سوف يمثل اختياراً نشيطاً مصمماً للوفاء بحاجات الفرد.

لقد لاحظنا بشكل مستمر في هذا الكتاب كيف أن تنوعاً من المسائل غير الدينية قد قوى الإسلام السياسي، وأقدره على أن يخدم بصفته أداة للتعبير عن المظالم والطموحات. وبعدئذ يثور السؤال التالي: هل سيؤدي التخفيف المستمر لهذه المظالم نفسها إلى إزالتها بصفتها مصادر دعم للإسلامية - بعيداً عن نفس الرسالة الروحية للإسلام؟ الإسلام سوف يبقى دائماً صحيحاً طبعاً بوصفه ديناً، ولكنه سيصل ربما إلى أن يتخذ درجة أخفض من البروز على الأفق السياسي حين تخدم قوى أخرى في تخفيف هذه نفس المظالم غير الدينية. والأحزاب السياسية البديلة، تحت لبرلة سياسية أكبر، سوف تتابع أيضاً العديد من نفس جداول الأعمال

السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التي تتابعها الإسلامية، وبهذا تُضعف الاحتكار الكبير من الإسلامية للميدان السياسي في الوقت الحاضر.

وبكلمات أخرى، ما يزال من غير الواضح كون انبعاث الإسلام اليوم هو بالمقام الأول ظاهرةً دينية، أو ظاهرة لعلم الاجتماع الديني وهو يرد على تحديات قابلة للتحديد موجهة للمجتمع الإسلامي في العصر الحديث. كثيرون من المسلمين قد يكونون غير مرتاحين حتى مع هذه الأنواع من الفكر نفسها.

ومع ذلك، فلا حاجة للإسلاميين إلى الخوف من أن يصيروا قديمين في أي وقت قريباً، نظراً إلى أن الثورة الديمقراطية والتغيير في العالم الإسلامي ما يزالان ضعيفين بشكل محسوس في معظم البلدان. وإذا فشلت حركات الإسلاميين في أن تجد داخل البنى الديمقراطية النجاح السياسي الذي ينشدونه، فقد يصبحون متحررين من الوهم مع العملية الديمقراطية. وعند تلك النقطة فهم يواجهون أزمة عليهم فيها أن يقرروا هل سيقبلون الموقع الدائم للأقلية داخل البرلمان والنظام السياسي، مع القدرة على التأثير في الحوار ولكن من دون القدرة على تقرير الحوار؟ أم هل سينسحبون من النظام بالكلية؟ وهذا بالفعل قرار حول رغبة الإسلامية في أن تحكم أو في أن تؤثر.

وفي هذه الأثناء، يتمتع الإسلام السياسي بلحظة نادرة في التاريخ يكون قادراً فيها على أن يعمل حراً نسبياً من المنافسين، ويتحدى النظام السياسي الموجود في العالم الإسلامي، ويجبر على إحداث التغيير، ويضع الإسلام ثانية ويعيده على الخريطة الثقافية والفكرية. ونحن لا نعرف، كم سيدوم طول هذه الفترة الفاصلة، ولكنها قد صارت تمتلك من قبل الآن مضامين عميقة، ومن الأفضل للغرب أن يتولى التعامل معها بكل تنوعها بشكل جاد، وإلا فإن الآثار قد تكون غير سارة للطرفين.

التكهن عن سير الحوادث

لقد قدّمتُ عدداً من المتغيرات التي ستؤثر تأثيراً حاسماً على سير الإسلام السياسي المستقبلي وحدّدتُ القضايا التي يجب التعامل معها بشكل ايجابي إذا كان لهذه الحركات أن تبقى. وما من أحد، طبعاً، يستطيع أن يتكهن أي هذه الطرق هي التي ستكون أكثر احتمالاً، ولكني سوف أقدم، مع ذلك، أفضل تخمين أستطيعه وفي أقصر أشكال فيما يتعلق بأين سنرى فعلاً هذه الحركات تذهب في السنوات العشرين القادمة أو ما يعادلها. والأساس لهذه الفرضيات موجود ضمن المناقشات السابقة في البدائل، وأما هنا فأنا أقدم الخلاصات فقط.

- العقدان القادمان من الزمان سوف يضعان طلبات وضغوطاً أكبر بكثير على الحركات الإسلامية حين تكتسب فعلاً موقعاً معيناً داخل النظام السياسي عبر العالم الإسلامي. وفي الوقت الذي يستطاع فيه كبح الحركات الإسلامية العنيفة وبالحقيقة يجب كبحها، يجب ألا تكبح الحركات الإسلامية غير العنيفة. ولذلك لن تبقى الحركات بعدئذ تواجه تحدي الوجود والبقاء وإنما تواجه الحاجة إلى أن تقدم إلى الجمهور بعض الأجوبة المنتجة والمفيدة للمشكلات.
- وأنا أتوقع أن تصير العلاقة بين الإسلام الدولي والولايات المتحدة أسوأ مما كانت عليه، وذلك استناداً إلى عوامل عديدة منها نتائج غير حاسمة في نهاية الأمر من الحرب ضد الإرهاب، وفشلها المحتمل في إنهاء الإرهاب، والسخط المتزايد تزايداً كبيراً عبر العالم الإسلامي بوصفه نتيجة للحرب. وهذه العملية قد ينتج عنها بالفعل إرهاب أكثر كثافة ضد الأمريكيين على وجه الخصوص، ولكنه ليس بالضرورة إرهاباً ذا طبيعية مثيرة. مثل

هذه الحالة ستضع الولايات المتحدة في موقف دفاعي عبر العالم الإسلامي.

- وحين ينال المعدل الصغير من الإرهاب المتزايد خسائره ضد الولايات المتحدة، فسوف تنمو التوترات بين المسلمين الموجودين في الغرب وبين السكان الغربيين داخلياً، وهو ما يخلق حالة محلية أقبح من السابق وتكون فيها الحريات المدنية متأثرة بشكل متزايد بعقلية "أمريكا الملجأ". والحركات الإسلامية، وهي هدف للشك، بوصفها أرض توليد لمعاداة أمريكا، سوف تشعر بالعبء الأكبر من الضغوط الأمريكية في ما وراء البحار، وربما كان ذلك مصحوباً مع الرخصة المتزايدة للدول المستبدة لتأخذ هذه الحركات بالشدة وتعمل بقوة ضدها. وهذا سوف يدفع أعداداً كبيرة إلى عنف أكبر في نبوءة تحقق نفسها كسلسلة من الحركات المتبادلة.
- ولذلك فإن العديد من حركات الإسلاميين سوف تذهب بعيداً عن الواجب الأساسي الذي أطلق الكثير من نشاطها، وهو تقوية المجتمع الإسلامي بكل المعاني السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية، والأخلاقية. وهي بدلاً عن ذلك تركز على الدفاع وحتى على الثأر. سيمتلكون فرصة صغيرة لتطوير جدول أعمال أكثر انفتاحاً وليبرالياً تحت هذه القيود والضغوط.
- ليست كل الحركات ستسقط في هذا الشرك. وفي الدول التي لديها أنظمة ديمقراطية تعمل بشكل معقول، قد يساعد الإسلاميون في المحافظة على النسيج الاجتماعي معاً بدل أن يكونوا ضحايا للنظام السياسي أو مدمرين له. الحركات الإسلامية في دول مثل تركيا، وماليزيا، والكويت، والأردن، والبحرين، والمغرب، واليمن سوف تبقى على ما يحتمل بعد هذه المواجهة. حالة الآخرين أقل يقيناً إلى حد كبير.

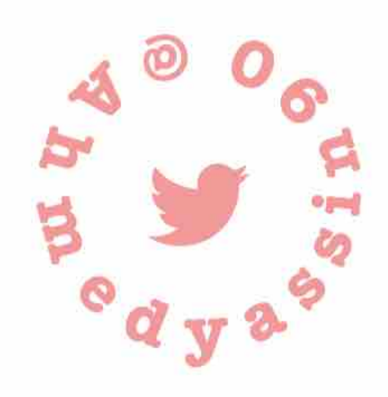
- سيكون الإسلاميون أكثر انشغالاً في دعم حركات التحير الوطني للأقليات الإسلامية المتململة تحت الهيمنة عليها من الحكم القاسي الروسي، أو الصيني، أو الهندي، أو غيرها، وسوف تتبنى الحركات نواحي إسلامية أكبر لتدعيم حوافزها القومية. وستكون روسيا وإفريقية على نحو خاص عرضة لاستخدام الدين أداة في ما هي بالأساس صراعات عرقية.
- إن مصير الإسلام السياسي مرتبط على نحو متكامل مع قضية الإصلاح على نحو أوسع. والإسلامية ليست هي الأداة الوحيدة للإصلاح وللتغير بأي سبيل ممكن، ولكنها ستكون الأداة المهيمنة، وخصوصاً في المجتمعات المغلقة.
- القوى الاجتماعية المتعددة والمظالم التي تدفع الإسلام السياسي اليوم سوف تستمر على دفعه طالما استمرت هذه المظالم موجودة – وهي مظالم لا يحتمل أن تكون موشكة على الزوال. فإذا لم يتبن الإسلام السياسي هذه المسائل بفعالية، ولم يحاول تخفيفها، فإن قوى أخرى عندئذ سوف تبرز لتتبناها. والبديل المقدم المرشح هنا هو اليسارية. والإسلام السياسي سوف يتبنى إما جداول أعمال الإصلاح الراديكالي لليسار، أو سيسلمها لليسار ويخسر البروز والأهمية. وعندما يحدث ذلك فسوف نرى على ما يتوقع انبعاثاً للصراع بين الإسلامية واليسار الراديكالي، وهو أمر يُذَكِّر نوعاً ما بالسبعينيات من 1970.
- السيناريو المبين أعلاه مظلم، ويعكس طبيعة العديد من مشكلات العالم التي تثير ردوداً خطرة، وخصوصاً في العالم الإسلامي. ولهذه البيئة أثر مباشر على الإسلام السياسي. وإن قراءة أكثر تفاؤلاً للعقود القليلة القادمة من الزمان سيكون عليها أن تضع ما يلي بصفة شروط مسبقة:
- نظام عالمي أسلم وأقل مواجهة، وتضاؤل الإرهاب عموماً.

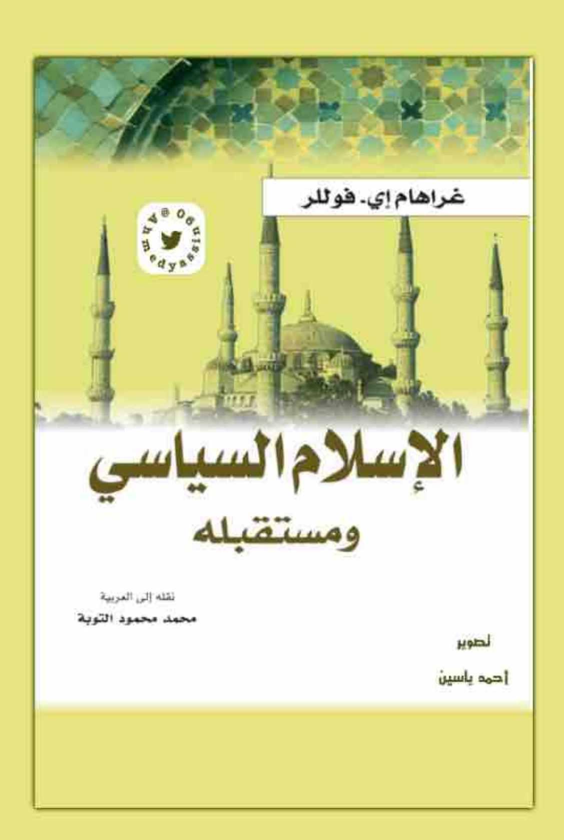
- تخلي واشنطون عن السياسات القاسية بلا رحمة، والاستباقية، وأحادية الجانب نحو العالم الإسلامي في سياق الحرب ضد الإرهاب، وتبني تعاون أكثر تعاطفاً وانغماساً مع العالم الإسلامي.
- الوصول إلى حل عادل للمشكلة الفلسطينية.
- الإصلاح المهم والتغيير السياسي في العالم الإسلامي، مدعوماً بنشاط من الولايات المتحدة.
- ظروف محسنة في معظم العالم النامي، وخصوصاً في العالم الإسلامي، والتي تحسن المزاج الحالي من العجز والغضب وتعطي أملاً وإحساسا بالتقدم.
- حوافز محلية عالية للسكان في العالم الإسلامي لرفض أي تعاطفات مع الإرهاب الممكن ضد الولايات المتحدة بوصفه عملاً غير مسؤول، وغير منتج، ومضر بالبدائل الواعدة على نحو واضح أفضل والموجودة أمامهم.

وباختصار، لقد شرع الإسلاميون في ملحمة باهرة - وهي الجهد المبذول لجعل حضارتهم الماضية، المستندة إلى إطار الثقافة الإسلامية، ذات صلة بصفتها عنصر تطور مستقبلي. والعديد من القوى المختلفة حاولت أن تركب عربة الإسلام السياسي، وبعضها أدت إلى نتائج مضرة وشريرة، وأخرى أدت إلى أفكار بناءة، منتجة، ومجددة من أجل إقامة الجسر بين الماضي الإسلامي وبين الحاضر الإسلامي. ولكن الضغوط المشتركة من القوى المحلية والدولية والمواجهات سوف تعيق أكثر الأشكال إبداعاً من الليبرالية الإسلامية عن الظهور والهيمنة لبعض الوقت فعلاً. ويمتلك الإسلام السياسي في داخله الإمكان ليلعب دوراً إيجابياً أو دوراً سلبياً قاسياً في التطور المستقبلي للعالم الإسلامي.ونحن نستطيع أن نأمل فقط أن الإسلاميين الليبراليين سوف يواظبون على العمل نحو فهم متجدد

للإسـلام في العـصـر الحـديث ونحـو شكل عـام للقـيم الإسـلامـيـة، وسـوف يجـدون حلفـاء في العـمليـة، وسـوف يواظبـون على العـمل نحـو المزيد من التغييرات والإصـلاحات التي تدعو لها الحاجة على نحو مستيئس. وإذا لم يستطع الإسلاميون أن يرتفعوا لمواجهة هذا التحدي، فسوف تحل محلهم قريباً قوى سياسية أخرى يكون لديها فعلاً شيء ما لتقدمه.




@Ahmedyassin90



غراهام إي. فوللر
الإسلام السياسي
ومستقبله
نقله إلى العربية
محمد محمود التوبة